

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ им. А. М. ГОРЬКОГО

АНТРОПОДИЦЕЯ

Сборник научных статей

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2003

ББК ЮЗ(0)+Ю611
А728

Издание осуществлено при поддержке
Института «Открытое общество» (фонд
Сороса) в рамках мегапроекта «Разви-
тие образования в России»

Ответственный редактор — доктор философских наук,
профессор *Б. В. Емельянов*

Рецензент — завсектором истории русской философии
ИФ РАН, доктор философских наук,
профессор *М. Н. Громов*
Редактор *Н. В. Чапаева*

Антроподицея: Сб. науч. ст. / Под ред. Б. В. Еме-
А 728 льянова. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. —
185 с.

ISBN 5-7584-0113-7

В книге представлены статьи ученых кафедры истории философии Уральского университета, в которых анализируются проблемы сущности и концептуально-философской парадигмы антроподицеи в историко-философской перспективе, от античности до современности, в трудах европейских (Персий, Руссо, Унамуно), византийских (Максим Исповедник) и отечественных (Бердяев, Зеньковский, Рубинштейн, Флоренский, Юркевич) философов.

Для всех интересующихся философской антропологией, историей философии.

А $\frac{0301010000 - 358}{182(02) - 03}$

ББК ЮЗ(0)+Ю611

ISBN 5-7584-0113-7

© Коллектив авторов, 2003
© Издательство Уральского
университета, 2003

ЧЕЛОВЕК — ВЕЧНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ

Предисловие редактора

От античности, провозгласившей «человек есть мера всех вещей», до современности, пытающейся понять, как выжить человеку во все чаще повторяющихся кризисных ситуациях: экологических (озоновая дыра!), техногенных (Чернобыль!), социальных (терроризм!), философия на протяжении всей своей истории, осмысливая сущность и существование человека, превратила проблему человека в вечную для себя тему. Как сказал автор публикуемых в этом сборнике «антропологических афоризмов» М. А. Малышев: «Ничто человеческое не чуждо философии, и сама она в известной мере — это человек, ставший для самого себя проблемой». Неудивительно, что одним из аспектов проблемы человека в философии стала антроподицея, т. е. оправдание человека. Свое классическое выражение она получила в философии Нового времени. Ключ к решению этой проблемы философы искали в объяснении «природы» человеческих индивидов, этих своеобразных «атомов», образующих общество. Начиная с И. Канта, который сформулировал три известных вопроса: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?», и с обобщающего вопроса: «Что такое человек?», философская антропология стала важной областью философского знания. К примеру, реформа философии, которую намеревался осуществить и в значительной мере осуществил Л. Фейербах, заключалась в создании «философии человека, то есть антропологии». Для него «человек человеку — бог». Высокую оценку человеку в духе антропологического материализма Фейербаха дали Чернышевский и его последователи. Сильной была антроподицея в русской религиозной философии, принадлежащей к широкому «проблемному полю» мировой философской культуры.

Мы представляем на суд читателей сборник научных статей, посвященных различным аспектам антроподицеи в ее историко-философском осмыслении. Их авторы — преподаватели, докторанты и аспиранты кафедры истории философии философского факультета Уральского государственного университета, которая имеет давние традиции изучения про-

блемы человека в различных философских течениях и школах. Начиная с 1973 г. и последующие десять лет на кафедре выходили сборники статей, посвященных историко-философскому решению проблемы человека. Всего их было семь, и каждый имел свою тематику: «Эволюция философского антропологизма», «Критика антропологических концепций», «Проблема человека в истории марксистско-ленинской философии» и т. д. Антроподицея рассматривалась во многих статьях этих сборников, хотя связанные с ней проблемы решались чаще всего в парадигмах господствовавшей тогда марксистско-ленинской философии.

Настоящий сборник продолжает традиции исследований кафедры, но развивает их уже через призму современных представлений об антроподицее и с привлечением новых философских направлений и имен.

А. С. Атманских

ОТ ТЕОДИЦЕИ К АНТРОПОДИЦЕЕ (П. А. ФЛОРЕНСКИЙ)

Первый путь, оправдания Божия, или теодицея, возможен не иначе, как благодатною силою Божиею, и второй путь, путь оправдания человека, или антроподицея, опять-таки возможен не иначе, как силою Божиею... И потому первый путь есть как бы восхождение благодати в нас к Богу, а второй — нисхождение благодати в наши недра...

П. Флоренский

Творчество и жизнь П. А. Флоренского — посрамление фундаментального стереотипа индустриальной, механической цивилизации, предполагающего принципиальное разделение науки и религии и отсюда — естественное разделение разума и религии. Превосходный математик, создающий теодицею, становится воплощением абсурда в эпоху апофеоза науки как рассудочного дискурсивного познания. Однако всеобщее убеждение в том, что наука и религия — как гений и злодейство — две вещи несовместные, начинает разрушаться.

«Церковность — вот имя тому пристанищу, где умирятся тревога сердца, где умиряются притязания рассудка, где великий покой нисходит в разум... Неопределимость церковности, ее неуловимость для логических терминов, ее несказанность не доказывают ли, что церковность — это жизнь, особая, новая жизнь, данная человеку, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку?» (*Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины*. М., 1990. Т. 1. С. 5). Из кандидатского сочинения П. Флоренского «О религиозной истине» (1908) рождается магистерская диссертация «О духовной истине» (1912), а затем и книга «Столп и утверждение Истины» (1914), ставшая первым итогом.

Конечно, «всякая книга есть часть души ее автора, или, по крайней мере, должна таковою быть... И для авторского сознания всегда мучительно, что орган его души может быть принят за самостоятельное целое и, что еще хуже, противоп-

ставлен другим его же органам, без которых и в данном нет жизни» (Там же. С. 817). Однако подобное противопоставление возможно лишь как чужая иллюзия: можно лишить книги, но не того, что уже имеешь, пережив ее, потому что философия «высока и ценна не сама в себе, а как указующий перст на Христа и для жизни во Христе» (Там же. С. 826).

Без сомнения, фундаментальный замысел и главная цель книги — теодицея. Без нее невозможно спасение как «равновесие душевной жизни», как преодоление хаоса, таящегося в нашем внутреннем мире. Бог — гарантия спасения, и потому мы вынуждены разумом своим испытать Бога, чтобы обнаружить, что воистину Он — Бог, Сущая Правда, Спаситель. «Этот путь начинается в разуме и затем за пределы разума, к корням его, выходит» (Там же. С. 820). Но это не совпадающий с рассудком разум европейского рационализма! Из признания религии вытекает «иной взгляд на разум» — и «наши рассуждения начинаются с той точки, на которой кончает Кант» (Там же. С. 821).

Истина по-прежнему остается конечной целью разума, но сложность в том и состоит, что человек жаждет «не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеваемой как прах, гонимый на горах дыханием ветра, но Истины все-целостной и веко-вечной»; и тут бессильна наука, ибо она только «разжигает жажду знания (как соленая вода), никогда не успокаивая воспаленного ума» (Там же. С. 12, 13). Эта Истина — вечна и вневременна, лишь «тварь мятется и кружится в бурных порывах времени, Истина же должна пребывать», она «везде и всегда одна, себе равная» (Там же. С. 144).

Идея Истины — перводвигатель всякого разумения, и Бог есть факт существования этой Истины. Если же Истины вовсе нет, то спасение невозможно, и тогда «вся действительность обращается в абсолютно бессмысленный и безумный кошмар, а мы вынуждены от мучительной разумной *ἐποχῆς* перейти к безумной и уж до конца мучительной агонии, вечно задыхаясь, вечно умирая без Истины» (Там же. С. 63). Если Бог — факт существования Истины, то путь к ней — притом единственный! — «Троица единосущная и нераздельная, единица триипостасная и соприисусущая» (Там же. С. 51).

Доступен ли этот путь рассудку, на котором покоится привычное мироощущение рационализма? Ни в коем случае.

Рассудочно, то есть сообразно мере рассудка, вмести́мо в рассудок, отвечает требованиям рассудка лишь то, что выделено из среды прочего, что не смешивается с прочим, что замкнуто в себя, одним словом, что само-тождественно.

Лишь А, равное самому себе и неравное тому, что не есть А, рассудок считает за подлинно сущее, за истину. И только первое, то есть сущее, рассудком признается. Для рассудка только высказывание о сущем есть истина. Но поэтому и выходит, что рассудочное есть в то же время необъяснимое: объяснить А — это значит привести А к другому, к не — А... Но(!) — рассудочное А само-тождественно, невыводимо из другого, следовательно, «непрозрачно для разума». И жизнь — текучая и несамостоятельная — может быть разумна и прозрачна для разума, «но именно потому самому она была бы невместима в рассудок, противна рассудку, разрывала бы его ограниченность. Рассудок же, враждебный жизни, — поэтому самому, в свою очередь, искал бы умертвить ее, прежде нежели согласиться принять ее в себя» (Там же. С. 28–29).

Полагающий себя средоточием мира рассудок оперирует понятиями, понятие же, становясь высшим критерием, «делает уже пенужным всякое проявление жизни. Мало того, так как никакая жизнь не может быть соизмерима с понятием, то всякое движение жизни неизбежно переливается за намеченные понятие границы и, тем самым, оказывается зловердным, непереносимым. <...> Остов наших топорных понятий слишком груб, и, надевая на него почти неосязаемую ткань переживания, слишком легко нарушить ее целостность» (Там же. С. 6, 205). Человек — за неимением лучшего — вынужден мириться с этими «грубыми и ненавистными пинцетами и скальпелями», которыми «приходится препарировать тончайшие волокна души» (Там же. С. 324).

Поэтому для разума, погибающего в цепях рассудка, остается только один путь: «Разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от замкнутости рассудочных построений и обратиться к новой норме, — стать “новым” разумом. Тут-то и требуется свободный подвиг...» (Там же. С. 60). У этого подвига, этого само-преодоления разума, есть имя — вера.

Подвиг для взыскующего Истины неминуем, поскольку нельзя миновать великого распутья, великого выбора: или

нужно принять принципиальную случайность законов логики, или признать сверх-логическую основу этих норм. «И то, и другое выводит за пределы рассудка. Но первое разлагает рассудок, внося в сознание вечно-безумную агонию, а второе укрепляет его подвигом само-преодоления — крестом, который есть для рассудка нелепое отторжение себя от себя» (Там же. С. 64). Именно нелепое! — ведь речь идет о настоящей вере, а не о «разумной вере» по «толстовской формуле» («Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума»).

Такая «рассудочная» вера «есть гнусность и смрад перед Богом», есть «заскорузлый, злой, жесткий и каменный нарост в сердце, который не допускает его к Богу» (Там же. С. 64). Механическое сопряжение рассудка и веры — камуфляж, который должен быть отброшен, — он недостойн разума, причастного бытию в той же степени, что и бытие причастно разумности.

Потому и акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический: «Познание есть реальное выхождение познающего из себя или — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающее — реальное единение познающего и познаваемого... И истинное выхождение есть именно вера» (Там же. С. 73, 74). Благодаря этому «познание не есть захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом, а живое нравственное общение личностей»; более того, «то, что для субъекта знания есть истина, то для объекта его есть любовь к нему, а для созерцающего познание — красота... Эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая... Явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота...» (Там же. С. 74, 75).

Вера оказывается возможной лишь благодаря любви — как «преодоления границ самости», как «выхождения из себя» и «истечения на другого». Любовь — это «центро-бежная сила бытия, исходящая от знающего Истину», и Бог есть существо абсолютное именно потому, что Он — «субстанциальный акт любви». Строго говоря, любовь вне Бога вообще невозможна, точнее, она — лишь естественное явление, как, предположим, физиологические функции желудка. «Бог есть Любовь» — в этом положении «вершина теоретического («от-

рицательного”) познания и перевал к практическому (“положительному”)), ибо «истинная любовь есть выход из эмпирического и переход в новую действительность» (Там же. С. 71, 72, 90, 91, 94).

В обыденном же понимании, «психологически», любовь часто отождествляется с вожделением. «Такое смешение — вовсе не случайная и побочная черта философии рационалистической, а глубоко залегающее своими корнями необходимое следствие самых существенных начал такого жизнепонимания. Ведь любовь возможна к лицу, а вожделение — к вещи, рационалистическое же жизнепонимание... не способно различить лицо и вещь» (Там же. С. 78).

Что же такое «вещность личности»? — Это «тупое саморавенство ея, дающее для нее единство понятия... Это есть не что иное, как рационалистическая “понятность” личности, т. е. подчиненность ее рассудочному закону тождества. Напротив, личный характер личности — это живое единство ее самосозидающей деятельности, творческое выхождение из своей само-замкнутости... неукладываемость ее ни в какое понятие... Победа над законом тождества — вот что поднимает личность над безжизненной вещью и что делает ее живым центром деятельности. Но понятно, что деятельность, по самому существу ея, для рационализма непостижима, ибо деятельность есть творчество... И, следовательно, преодоление закона тождества» (Там же. С. 80).

Различие между вещью и личностью есть основание для различения двух мироотношений. «Рационализм, то есть философия понятия и рассудка, философия вещи и безжизненной неподвижности» — это «философия плотская», напротив, «христианская философия, то есть философия идеи и разума, философия личности и творческого подвига» — это «философия духовная» (Там же. С. 80).

Бессилие рассудка означает и бессилие основанной на нем науки — она не способна ответить на «последние вопросы» бытия. «Достояние науки — мировая закономерность, стройность и ладность мира, космос твари. Этот закон Вселенной, это Мировое Число, эта гармония сфер, дарованная бытию тварному, коренится всецело в Боге-Слове». Но все то, что опирается не на эту особенность, — «не подлежит ведению нашей науки, науки уединенно взятого Логоса. Вдохновение, свобода, творчество, подвиг, красота, ценность плоти, религия

и многое другое только неясно чувствуется, изредка описывается, устанавливается в своей наличности, но стоит вне методов и средств научного исследования» (Там же. С. 126).

Рассудок, определяющий существование науки, тяготеет к понятийности и окончательной формуле сущего. Однако «жизнь бесконечно полнее рассудочных определений, и потому ни одна формула не может вместить всей полноты жизни. Ни одна формула, значит, не может заменить самой жизни в ее творчестве, в ее еже-моментном и повсюдном созидании нового... Рассудочная формула тогда и только тогда может быть превыше нападений жизни, если она всю жизнь вберет в себя, со всем ее многообразием и со всеми ее наличными и имеющими быть противоречиями» (Там же. С. 146).

Но это — выше сил рассудка, его природа, его задача, смысл функционирования — в примирении противоречий. Познаваемый же мир «надтреснут», и существование множества схем и теорий — «лучшее доказательство трещин мироздания», и если мы не можем «на деле уничтожить трещины, то не должны и прикрывать их», и вялые потуги рассудка «давно пора отразить бодрым признанием противоречивости» (Там же. С. 157, 159). Надобно понять, что «рассудочная формула может быть истиною тогда и только тогда, если она, так сказать, предусматривает все возражения на себя и отвечает на них. Но, чтобы предусмотреть все возражения, надо взять не их именно конкретно, а предел их.

Отсюда следует, что истина есть такое суждение, которое содержит в себе и предел всех отменений его, или, иначе, истина есть суждение самопротиворечивое... Другими словами, истина есть антиномия, и не может не быть таковою». Поэтому и познание истины «требует духовной жизни и, следовательно, есть подвиг. А подвиг рассудка есть вера, то есть самоотрешение. Акт самоотрешения рассудка и есть высказывание антиномии» (Там же. С. 147). Рассудочно антиномия неустраима, примирение и единство выше рассудка, «предельная» же граница снятия антиномии — догмат, обязательно содержащий антиномию (если ее нет, то верить нечему, очищать себя и творить подвиг — не для чего). Потому-то тайны религии — «не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, неслезанные, неописуемые переживания, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые за-

раз — и “да”, и “нет”... Противоречие! Оно всегда — тайна души, тайна молитвы и любви. Чем ближе к Богу, тем отчетливее противоречия» (Там же. С. 158, 159).

В антиномичности мироощущения, недоступной рассудку и единственно необходимой для разума, жаждущего Истины, — спасение, а не гибель, предрекаемая ограниченным рассудком. Спасение, гарантируемое единственно верою. «Есть два мира, и мир этот весь рассыпается в противоречиях, — если только не живет силами того мира... Антиномии раскалывают все наше существо, всю тварную жизнь. Всюду и всегда противоречия! И напротив, в вере, преобладающей антиномии сознания и пробивающейся сквозь их вседушливый слой, обретается каменное утверждение, от которого можно работать на преодоление антиномий действительности» (Там же. С. 483). Именно работой, потому что разрешение антиномий имеет нетеоретический характер, «оно — лишь в фактическом преобразовании самой действительности, при каковом синтез тезиса и антитезиса переживается как факт» (Там же. С. 211).

Эта работа — только с верою, без коей невозможна, и «то, что для Ratio есть противоречие, и несомненное противоречие, — то на высшей ступени духовного познания перестает быть противоречием, не воспринимается как противоречие, синтезируется, и тогда, в состоянии духовного просветления, противоречий нет» (Там же. С. 505). Вот тогда, только тогда, именно тогда, исключительно тогда «сквозь зияющие трещины человеческого рассудка видна бывает Лазурь Вечности» (Там же. С. 489).

Но это — в идеале. Пока же человека настигает «оземление души», когда «грехи обходят сердце, густым строем стоят окрест него и не допускают меня до него, преграждают доступ освежающего ветерка благодати. Душа томится...» Почему? — Потому что грех — не проступок или ошибка, которую можно исправить. Грех — другое, грех — «в нежелании выйти из состояния само-тождества». «Само-упор вне выхода из себя и есть коренной грех, или корень всех грехов», ибо «выйти из себя» — значит «полюбить» (Там же. С. 176–177). Одним словом, грех «есть то, что лишает возможности обоснования и, следовательно, объяснения, то есть разумности.

В погоне за греховным рационализмом сознание лишает-

ся присущей всему бытию рациональности. Из-за умствования оно перестает созерцать умно. Сам грех — нечто вполне рассудочное, вполне по мере рассудка, рассудок в рассудке, дьявольщина, ибо Дьявол-Мефистофель — голая рассудочность» (Там же. С. 179).

Рассудок в своем само-упорствовании стремится к само-тождеству, оказываясь началом и концом «вещного» мирозерцания. Понятия, схемы и формулы — его орудия. Поэтому «рассудочник-интеллигент» на словах «любит» весь мир и все считает «естественным», но «на деле он ненавидит весь мир в его конкретной жизни и хотел бы уничтожить его, — с тем, чтобы вместо мира поставить понятия своего рассудка, то есть, в сущности, свое самоутверждающееся Я», он хочет «всюду видеть лишь искусственное, лишь формулы и понятия, а не жизнь, и притом — свои» (Там же. С. 295).

Человек, вооруженный рассудком, «не переживший борений и не имеющий позади себя пройденного подвига, не понимает внутренней красоты ни тезиса, ни антитезиса» (Там же. С. 299). Для него познание — только понятийное, схематическое освоение вещи, а не диалог личностей. А «святыня личности — именно в живой свободе ее, в пребывании выше всякой схемы», и потому «один только Господь Иисус Христос есть идеал каждого человека, то есть не отвлеченное понятие, не пустая норма человечности вообще, не схема всякой личности, а образ, идея каждой личности со всем ее живым содержанием» (Там же. С. 231–232).

Живое содержание личности в частности и содержание жизни вообще невыразимы в какой-либо теории или схеме, и не они — цель познания, но — живое касание Истины. Для П. Флоренского «предел стремлений» — в том, чтобы «уяснить себе церковное сознание» («и нет ничего более чуждого целям моей работы, как желание изложить “свою” систему... Если тут, в работе моей, есть какие-нибудь “мои” взгляды, то лишь от недомыслия моего, незнания или непонимания») (Там же. С. 360). Великий подвиг преодоления рассудка, его понятийности и схематичности — «вещности»! — есть шаг к Истине, которая — «Личность, исторически являющая Себя, а не отвлеченный принцип», которая «не вещна, а лична» (Там же. С. 579). И «идеальная личность мира» — София, как «Великий Корень целокупной твари», как ее «первозданное естество» и «Ангел-хранитель», как «образующий разум в от-

пошении к твари» и «образуемое содержание Бога-Разума» (Там же. С. 326). Только София — как Корень и Хранитель — есть залог преодоления «самодовольства рассудка», залог творчества как «перерыва в развитии», без которого нельзя перейти магический круг «конечных понятий» рассудка и «выступить в новую среду» — среду «сверх-конечного, рассудку недоступного и для него нелепого» (Там же. С. 513).

Сама идея Истины, представляемая как Троица, нелепа для рассудка, привыкшего к выводимости всего определяемого. Число же «три» невыводимо, ибо Бог выше логики. Но есть некая не данная рассудку магия чисел, и троичностью пронизано все, что нас окружает: пространство (с его трехмерностью), время (как единство прошлого, настоящего и будущего), семья (союз двоих, пустой без третьего — ребенка), личность (с ее разумом, волей и чувством). Везде «троичность есть наиболее общая характеристика бытия» (Там же. С. 593). Доступно ли для рассудка не объяснение, нет, но переживание этого? — Никогда. При этом не следует забывать, конечно, что «сверх-рассудочность духовной жизни... о которой говорили славянофилы и на которой утверждается настоящая работа, не должна быть смешиваема с иррациональностью естественной жизни как биологического явления» (Там же. С. 608).

Каков он, этот сверх-рассудочный разум, вершина духовной жизни? Он жаждет спасения, поскольку в своей сущей форме, форме рассудка, погибает. Но если разум и впредь будет пониматься как «пустая форма, в которую можно вкладывать разное содержание, не нарушая свойств этой формы, то присущая ему неустойчивость или антиномичность будет неустойчивостью абсолютной». Смысл иного взгляда на разум в том, что «он есть нечто живое и целестремительное, орган живого существа... Его “как” определяется его предметом, его “что”»; и разум “перестает быть болезненным, то есть быть рассудком, когда он познает Истину: ибо Истина делает разум разумным, то есть умом, а не разум делает Истину истинной”. Истину же делает Истиной — только “она сама”» (Там же. С. 821–822).

Путь к вершине для разума возможен, поскольку возможна для него диалектика — как «жизненное и живое непосредственное мышление, в противоположность мышлению

школьному, то есть рассудочному, анализирующему и классифицирующему». Это «явление жизни в слове», когда не рассказывается о касании реальности, а показывается; и философия — как дело творчества, но не как предмет преподавания — «совершенно неотделима от диалектики, то есть от процесса взглядывания и, следовательно, мысленного углубления и вживания в реальность». Вживание, будучи единственно подлинным постижением реальности, невыразимо в некой совокупности логически организованных понятий и определений.

Логически строгая и стройная рассудочная теория — мертвый кристалл, не схватывающий жизни во всем ее многообразии. Смысл же диалектики — в целостности: «Тут нет отдельных определений, как нет и отдельных доказательств», а есть «все нарастающий клубок нити созерцания, сгусток проникновений, все уплотняющийся, все глубже внедряющийся в сущность исследуемого предмета... Это — как бы луковица, в которой каждая оболочка есть слой живой». Начиная с определений рассудок замораживает мысли, делает их неподвижными, — ведь определить — значит очертить вокруг предмета исследования некий предел, изолировать его. Но этот предел лишает свободы мысль, заключая ее в искусственные границы. Результат — «мысли в состоянии анабиоза», которые только и могут быть расположены «в виде учебника, как некая сумма определений и тезисов». Диалектика же — как «мысль нарастающая» — в том и заключается, что восходит «по лестнице постижения, так что постепенным уплотнением мысли намечаются естественные пределы реальности» (Там же. С. 822–823).

И вот теперь уже не мы определяем предмет, а сам предмет определяет себя. Мы непрестанно взглядываемся в него — и каждое новое постижение служит новым определением. «Каждое новое откровение реальности о себе прибавляет новое звено к цепи проникновений» — и «самая книга есть определение того предмета, который она рассматривает» (Там же. С. 824).

Теодицея совершена. Истина, фактом существования которой является Бог, определена, «восхождение благодати в нас к Богу» состоялось. Но представленное — лишь половина дела: если человек убеждается, что Бог есть именно Бог, т. е. действительно обладающий спасением, то какими же пу-

тиями он принимает Божие спасение? Необходима антроподицея — как «исхождение благодати в наши недра» (Там же. С. 819). Для нее был пужен другой опыт, другой возраст, другая книга. «Столп и утверждение Истины» — определенный итог и, следовательно, пройденный этап жизни. Новый труд должен был стать не итогом, а вершиной — персональной и общекультурной. Вершиной с изумительно характерным названием — «У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)».

И хотя «сочинитель не есть надежный толковник своего труда», лучше всего об этой удивительной книге сказал ее автор: «Это — не одно плотно спаянное и окончательное объединенное единым планом изложение, но скорее — соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных же между собою не логическими схемами, но музыкальными перекличками, созвучиями и повторениями. Это... мысль в ее рождении, — обладающая тут наибольшей кипучестью, но не пробившая еще себе определенного русла. Связи отдельных мыслей органичны и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полу-искомые, представляются не стальными стержнями и балками отвлеченных строений, а пучками бесчисленных волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани — не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив по пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же... Эта-то многочисленность и разнообразность мысленных связей делают самую ткань и крепкою, и гибкою, столь же неразрывною, сколь и приспособляющеюся к каждому частному требованию, к каждому индивидуальному строю ума. Более: в этой сетчатой ткани и промыслившему ее — вовсе не сразу видны все соотношения отдельных ее узлов и все, содержащиеся в возможности, взаимные связи мысленных средоточий: и ему, нежданно, открываются новые подходы от средоточия к средоточию, уже закрепленные сетью, но без ясного намерения автора» (*Флоренский П. А. У водоразде-*

лов мысли. М., 1990. Т. 2. С. 26–27). Такое непривычное — с привычно-исследовательской точки зрения — обращение с объектом постижения имеет весьма точное название: «круглое мышление».

При подобном складе мышления напрасно искать систему, ее нет в принципе. Но есть много вопросов «около самых корней мысли», есть «вскипания, вращения, вихри, водовороты», которым не свойственна «рациональная распланировка». Там, где нет логического единства схемы, может существовать иное единство, «несравненно более связанное, жизненно более глубокое, чем гладкий план, наложенный поверхностью и своим лоском прикрывающий убожество внутренних неувязок и рассыпающихся представлений. Как шум отдаленного прибоя, звучит автору его ритмическое единство. Темы уходят и возвращаются, и снова уходят, и снова возвращаются...» (Там же. С. 28–29).

Темы «круглого мышления» нагоняют друг друга, «набегают» друг на друга, переплетаются, но не нанизываются как бусы, не выводятся друг из друга. Связующие отношения здесь многократны и «жизненно-органичны» — «в противоположность формальным, исчислимым и учитываемым связям рациональных систем, причем самые системы напрашиваются на уподобление канцелярскому механизму, с внешними и скудными, но точно определенными заранее отношениями». Именно свободное «сочинение» тем определяет сложение всей мысленной ткани. Все дело здесь «в объективности этого мышления: не путями и доказательствами конструируется предмет познания, и потому не из них он постигается, как это бывает в мышлении субъективном, но, напротив, сам он, хотя и не анализированный, с самого начала служит упором мысли, и пути намечаются из средоточия. Их может быть бесчисленное множество, это — игра познаваемой реальности; и не этим сверканием дорожит мыслитель, хотя игра какая-нибудь для сознательно-го усвоения реальности, для понимания формы реальности — необходима. Вызвать игру — это и есть метод познания... Постигание реальности есть СО-ритмическое биение духа, откликающееся на ритм познаваемого... И в органическом сложении книги говорит органическая же форма ее предмета... В этой книге не предлагается никакого определенного миропонимания; но общую почву различных течений мысли, просачивающихся и которым предстоит еще просочиться на поверх-

ность исторического сознания, неминуемо будут мысленные ходы, близкие к намеченным здесь» (Там же. С. 30–33).

Чистая правда: какое-либо «определенное миропонимание» в действительности не имеет цены, важен — и для всех, и для каждого — единственно возможный путь к Истине, к Богу и, следовательно, к себе. Живое течение мысли, живой «мысленный ход» бесконечно важнее безжизненного итога.

И один из самых эффектных мысленных ходов П. Флоренского — обдумывание обратной перспективы (на первый взгляд — совершенно постороннее, на деле — изумительно уместное). Казалось бы, какое отношение к фундаментальным метафизическим вопросам имеет явление, режущее привыкший к линейной перспективе глаз? Обратная перспектива характерна, предположим, для русской иконописи, и всякий приступающий к ней обнаруживает достаточно неожиданные перспективные соотношения между изображенными предметами. Попросту говоря, многое изображено НЕ-правильно — с точки зрения привычных правил перспективы линейной. Так, нами твердо усвоено, что нельзя видеть сразу грудь и спину человека, его профиль и фас, две боковые стены дома или три обреза Евангелия. Но на иконах все перечисленное — в порядке вещей. Напротив, иконы, удовлетворяющие учебнику перспективы, — бездушны и скучны. И суть дела вовсе не в наивности или неумелости — правилонарушения здесь совершенно сознательны и последовательны. Почему русская иконопись (как и искусство Древнего Египта или Китая) пренебрегает этими очевидными и почти единственно возможными — для нас! — правилами? Только и именно потому, что живопись имеет задачу не дублировать действительность, а дать наиболее глубокое постижение ее архитектоники, ее материала, ее смысла; и постижение этого смысла, этого материала действительности, архитектоники ее созерцающему глазу художника дается в живом соприкосновении с реальностью, вживанием и вчувствованием в реальность. Иначе говоря, «художник призван изобразить то, что он действительно видит, он должен и может изобразить свое представление дома, а вовсе не самый дом перенести на полотно» (Там же. С. 51, 100).

Чем определяется «свое представление», кроме как физиологией зрения? — Опытом мира, отношением к жизни, типом культуры. И важнее всего то, что «есть, в конечном итоге,

только два опыта мира — опыт общечеловеческий и опыт “научный”, то есть кантовский, как есть только два отношения к жизни — внутреннее и внешнее, как есть два типа культуры — созерцательно-творческая и хищнически-механическая» (Там же. С. 60). Изначальный выбор пути определяет все дальнейшее и правила живописи в том числе. Выбор прост: Средневековые или «новое европейское просвещение». Для современного человека выбора как бы и нет — в нем живет непоколебимая вера в безусловную ценность, окончательную завершенность и вознесенность почти в область метафизическую европейской цивилизации XIX–XX вв. Но это «новое просвещение» насквозь пронизано иллюзионизмом, несмотря на внешние научность и натуралистичность.

«Пафос нового человека — избавиться от всякой реальности, чтобы “хочу” законодательствовало вновь строящейся действительностью, фантазмагоричной, хотя и заключенной в разграфленные клетки». Для «нового человека» действительность «существует лишь тогда и постольку, когда и поскольку наука сообразовалась разрешить ей существовать, выдав свое сочинение в виде разрешенной схемы». Поэтому «вся история просвещения в значительной мере связана войной с жизнью, чтобы всецело ее придушить системою схем» (Там же. С. 59). И хотя «на этой сцене царят законы кантовского пространства и ньютоновской механики» (Там же. С. 69), подлинной реальности здесь нет, есть лишь однородный, бесформенный и неиндивидуальный материал, заполняющий ячейки, подготовленные научным мышлением. Сие мышление — подлинный и единственный в этом случае центр мира, и неокантианство марбуржцев с данной точки зрения — «свое иное» линейной перспективы Возрождения.

Вопреки этому духу Возрождения пафос средневекового человека есть «прятие, благодарное признание и утверждение всяческой реальности как блага... утверждение реальности в себе и вне себя, и потому — объективность». Ибо он знает: для того, чтобы хотеть, надо быть, быть реальностью среди реальностей. Главная предпосылка такого реалистического жизнепонимания: «есть центры бытия, некоторые ступки бытия, подлежащие своим законам», должны постигаться «по своей жизни, через себя изображаться, согласно постижению, а не в ракурсах заранее распределенной перспективы» (Там же. С. 59–60).

Линейная перспектива есть взгляд «нового человека», однопоточный взгляд из себя, и рисунок потому должен иметь одну точку зрения, один горизонт, один масштаб. Перед нами — олицетворение обреченной на пассивность мысли, «мгновенно, словно украдкой, воровски подглядывающей мир в скважину субъективных граней, безжизненной и неподвижной, неспособной охватить движение и притягивающей на божескую безусловность именно своего места и своего мгновения взглядывания» (Там же. С. 92). Напротив, вопреки такому взгляду обратная перспектива последовательно и сознательно не имеет центра (рисунок строится так, как если бы глаз смотрел на части его, меняя место), без чего реальность — как у «нового человека» — превращается в иллюзию.

Убеждение в привычности и единственности линейной перспективы — результат длительной социально-культурной «дрессировки», на самом же деле этот взгляд на мир наименее объективен и натуралистичен и представляет из себя лишь художественный эквивалент европейского рационализма. Последний же не что иное, как нетрудовое, лишенное чувства реальности и сознания ответственности мироощущение, для которого «жизнь есть только зрелище, и ничуть не подвиг» (Там же. С. 54).

Взгляд на мир как на самостоятельную реальность, существующую по собственным законам, может утвердиться только в одном случае — если мы поймем, что «изображение предмета отнюдь не есть в качестве изображения тоже предмет, не есть копия вещи, не удваивает уголка мира, но указывает на подлинник как его символ» (Там же. С. 80). В жизни вообще — и в живописи в частности — мы имеем дело не с реальностью мертвой и безгласной, но с символами, которые не отдельно взяты, не вкраплены в действительность, а являются глобальными — мир как космос фундаментально символический. И линейная перспектива — лишь «прием символической выразительности, один из возможных символических стилей» (Там же. С. 81).

Живопись — не дублирование, а постижение символического мира, и сама символическа по существу: «Изображение, по какому бы принципу не устанавливалось соответствие точек изображаемого и точек изображения, неминусово только означает, указывает, намекает, наводит на представление подлинника, но ничуть не дает этот образ в какой-то копии или модели.

От действительности — к картине, в смысле сходства, нет моста: здесь зияние, перескакиваемое каждый раз — творящим разумом художника, а потом — разумом, сотворчески воспроизводящим в себе картину», и эта последняя «есть необходимо символ символа» (Там же. С. 88).

Таков один из мысленных ходов — обратная перспектива. Частность и всеобщность одновременно. Как все символическое: ведь символ по сути и есть органическое единство индивидуально-неповторимого и метафизически-всеобщего.

Аналогично символическим отношением к миру оказывается и наука. Смысл ее возникновения — в необходимости преодоления бессвязности, произвольности, аметодичности «бытового непонимания». Но отказ от неопределенности и сознательное ограничение кругозора делают науку логикотеоретическим эквивалентом линейной перспективы (с ее неподвижной и единственной исходной точкой обзора). «Тошная и безжизненная, как сухая палка, торчит наука над текущими водами жизни, в горделивом самопнении торжествует над потоком. Но жизнь течет мимо нее и размывает ее опоры... Беспорядочному богатству и жизни неустроенной противостоит упорядоченная пустота и смерть» (Там же. С. 127–128).

Это противостояние могло бы быть вечным и непримиримым, но, по счастью, в споре между наукой и бытовым непониманием есть арбитр — он же и победитель. Вернее, она — философия, своим существованием доказывающая совместимость связности с полнотой, благодаря чему «мертвящий метод науки теряет свою железную жесткость». Тайна могущества философии — во времени, которое «во вне стремящееся, размывает и уничтожает. Но внутрь собранное, оно подвигает и животворит. Признать неправду Науки — значит сказать “да” Времени, “да” Жизни...» (Там же. С. 128). Сделав Время и Жизнь своим методом, философия «может кротко перенести простое отсутствие метода в житейском воззрении; но она беспощадна к искажению жизни в методе Науки».

Рабство же науки — «в ее схемостроительстве из себя: не ведая нищеты духовной, она ослеплена маревом собственных творений... Наука во всем середина, задерживаясь на линии безразличия, и потому не принакает к полюсам творческой силы... Брезгуя соборною всенародностью, она боится и затвора самопознания и лишь мелко плавает в поверхностном

слое как мысли, так и общества» (Там же. С. 129–130). Напротив, философия — «прямой рост бытового жизнепонимания, его непосредственная обработка, его любимое чадо», она требует «движущегося наблюдателя жизни, а не застылой условной неподвижности», она «утверждает богатство и жизнь, соглашаясь с наукой лишь в необходимости пути». Ей — философии — необходима «переменная точка зрения», «подвижная плоскость мирового разреза», потому что «последовательными оборотами философия ввинчивается в действительность, впивается и проникает ее все глубже» (Там же. С. 130). У этого «углубляющегося воззрения» есть имя — диалектика.

Одна только философия избрала ее своим методом — и только ей дано коснуться Истины мира, ибо «диалектика есть касание действительности. Не о символах действительности, им созданных, повествует философ, но самые символы, в их рождении от действительности, показывает... Прорываясь сквозь оболочки нашей субъективности, сквозь омертвевшие отложения нашего духа, мысль философа есть присно-опытная мысль, ибо она неизменно работает не над символами, как таковыми, а лишь символами над самой действительностью... Наука довольствуется единичным опытом и, построив схему, обволокнув его схемой, работает над обволакивающей схемой; философия ищет присно-неувядаемого опыта, и мысль снует от себя к жизни и от жизни вновь к себе. Это основание ее есть диалектика...» (Там же. С. 131). Философия диалектическая не систематична и не строга, как наука, и ближе к понятным переживаниям, удивление есть ее «зерно», а главное умение есть «умение спрашивать и отвечать», так что диалог — собственнейшая литературная форма философии (где точки зрения персонифицированы).

Человеческий дух в своем становлении проходит три (опять три!) ступени. Сначала — «житейское мировоззрение», которое обращается с единичным, живым, конкретным, затем — Наука, которая «рушит конкретность, дробит единичное» и рождает абстрактное — «общее, застывшее в своей жертвенной множественности». Итог — диалектика, которая расплавляет узы, закрепляющие в неподвижности призраки жизни; тогда «течет высвобожденная множественность и, утекая, снова свивается в единичное, охватывающее собою единичности. Это всеобщее» (Там же. С. 146). «Идея» — по Платону, «про-

тофеномен» — по Гете. Достоинством всеобщности обладает явление, единичное. Парадоксальность здесь удостоверяет подлинность: живая действительность не содержит ничего внешнего, условного, не воплощающего в себе «интуиции целого».

Целое — «в его таинственной глубине, в его пленительном и радующем совершенстве» — открывается в малейшей части. «Все выражает целое, и целое — именно во всем, а не где-то рядом с ним», оно внеэмпирично, оно — «живая связь», «сердце» своих — именно своих — явлений. И всякое воплощение, будучи частью, есть в то же время и целое. Здесь мы подходим к самому главному: «Часть, равная целому, причем целое не равно части, — таково определение символа» (Там же. С. 147–148). Космос символичен, и дух на своей вершине не может этого не отразить. «Природа не имеет ни зерна, ни скорлупы: и то, и другое она зараз», и явление есть «воплощенная духовность», «созерцаемая умопостигаемость». Есть единство индивидуального и всеобщего, то есть символ. Данный только диалектической философии, он превращает ее в «слово природы, слово тайны мира, слово жизни». Слово подобно розе, и каждый «лепесток диалектики благоухает Тайной», и эта Тайна спрятана в Имени. К нему мы прикасаемся в языке — видимо, здесь и надо искать «объяснение бытия» (Там же. С. 149–150).

Почему в языке? И что такое язык? Нечто уже готовое или мгновенно творящееся? Язык — и то, и другое, ибо принципиально антиномичен: «Важный и монументальный — огромное лоно мысли человеческой, среда, в которой мы движемся, воздух, которым дышим. Но это он же — лепечущая затаенность наша, трепетное сердце младенца, сокровенная песнь нашей внутренности, душа души в нас» (Там же. С. 163). Язык — условие нашей жизни — всеобщее, но всякий раз переплавляемое нами «по себе». И нет языка, который не был бы индивидуальным в явлении и вселенским в основе. Как, собственно, вовсе нет отдельного «уединенного» разума, а есть лишь Разум Соборный, конкретный Логос. Язык — его выражение. Попытка сочинить язык всегда чревата перевесом «вещной» или «жизненной» тенденций. Пока мы творим язык — равновесие соблюдается, как только начинаем сочинять — антиномия языка разлагается. Так, в искусственном языке царит рациональность. В нем нет ничего непредусмотренного и своеобразного. И язык превращается в «вещь».

И велик соблазн отрешиться от всех правил и прислушаться к «внутреннему прибою своей души», к тому, что вырази́мо скорее в музыке, нежели в кристалле слова, не всегда способного закрепить «И темный бред души, / И трав неясный запах» (А. Фет).

Конечно, ради полной жизни языка требуется освободить индивидуальную языковую энергию. Но(!) — невозможно ее главенство, ибо сглаживание антиномии языка начисто уничтожает и самый язык. Крепость языка — не в стерильной чистоте стихийного или логического начала, а в их напряженной антиномии. Необходима «мощная взаимоподпора обоих устоев», когда «самособирается, организуется и выкристаллизовывается его противоречивость... Работа над языком имеет задачей своею: железную антиномию его закалить в сталь» (Там же. С. 201).

Слово — единица языка, и как яблоко, падающее недалеко от яблони, оно — плоть от плоти его. Слово одновременно и общо, и индивидуально, «готово» и «не-готово». Оно может быть «столь же гибким, как и твердым, столь же индивидуальным, как и универсальным, столь же мгновенно-возникающим, как и навеки определенным исторически, столь же моим произволом, как и грозно стоящею надо мною принудительностью» (Там же. С. 203). Слово по сути есть прерывность, расчленение диалектического движения мысли, придание ее текучести некой устойчивости. Слово — стоянка мысли, «ритмо-пауза» в постоянном движении (Там же. С. 206).

Такая остановка и опасна, и живительна. Перерыв постепенности вырывает из реальности, но позволяет увидеть ее. И поэтому «в безбрежности моря мысли, в текучести потока ее, ею же ставятся себе твердые грани, неподвижные межевые камни» (Там же. С. 225). Тогда-то и возникает понимание: мы идем машинально, и в сознании нашем нет дороги, мы споткнулись — и сознание возникло. А «межевые камни» мышления, границы, в которых мышление само-определяется, суть термины. Их созданием и занимается наука, суть ее — устройство терминологии. Для нее — науки — «слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это и значит решить поставленную проблему», поскольку термин представляет из себя «сжатое описание». Но термин в основе своей — «спрессованное слово», так же, как всякая формула — не что иное, как разворачивание и разъяснение термина.

Слово, как некий «квадр» языка, сопрягает в себе мону-ментальность и восприимчивость, оно одновременно и само-тождественно, и само-не-тождественно. Собственно, антино-мия языка и коренится в этой двойственности слова, опреде-ляющейся уже его строением. Слово существует как факт языка до меня и помимо меня и в связи с этим имеет внешнюю форму, но слово же существует как случай личной духовной жизни — и имеет форму внутреннюю. Первая — неизменя, вторая — постоянно рождается. «Внешняя форма служит общему разуму, а внутренняя — индивидуальному» (Там же. С. 234). Сплав этот — как сплав души и тела, причем анало-гия здесь не поверхностна!

В действительности слово — организм, оно — реально и вовсе не сводится к голому смыслу, оно столь же «физично», сколь «интеллектуально». Именно поэтому оно способно быть посредником между миром внешним и миром внутренним, именно поэтому оно обладает властью над человеческой ре-альностью. «Словом преобразуется жизнь, и словом же жизнь усвоается духу» (Там же. С. 252). Великое напряжение че-ловека и мира разряжается в слове: «Слово есть та молния, которая раздирает небо от востока до запада, являя вопло-щенный смысл: в слове уравниваются и приходят к един-ству накопившиеся энергии... Оно — проток между разде-ленным до тех пор» (Там же. С. 292). Будучи проявлением всей жизнедеятельности целостного человека, слово есть сам говорящий, но чрез него мы познаем реальность, поэтому сло-во есть самая реальность. Таким образом, в высочайшей сте-пени слово подлежит основной формуле символа: оно — боль-ше себя самого» (Там же. С. 293).

Символ — принцип мироустройства, символ — принцип мироотношения. И вершиной иерархии символов оказыва-ется имя личное. Мышление научное равнодушно к реаль-ности, мало того — оно видит в последней помеху своему схемостроительству. «Так ведет себя познающий, когда по-знаваемое — не любовь его, а польза». Кроме этого пути — пути иллюзионизма, есть иной, есть любовь к познаваемой реальности, есть «симпатическое познание, ласковое прини-кание к познаваемому, когда само оно влечет к себе познаю-щего... Это конкретное познание не есть беспредельное и бесцельное накопление отдельных признаков, в пучине ко-торых теряется разум; напротив, это есть стремление проти-

вопоставить раздробительности познания отвлеченного — единство, самозамкнутость и целостность познаваемого объекта как некоторого существа — беспредельной линии противопоставить сферу, признакам — лицо. Тогда возникает имя личное» (Там же. С. 295). Возникает как метафизическая сущность, как категория бытия, как социальный императив. Императив, потому что имя определяет судьбу его носителя (и человек по имени Павел проживает жизнь существенно иную, нежели человек по имени Петр). Имя Личное обладает неизмеримой силой, ибо оно не просто Слово, а Слово Слов. Вершина символической иерархии мира и нашего отношения к нему. Символ — «нечто являющее собою то, что не есть он сам, больше его, и однако существенно чрез него объявляющееся». Что есть Имя? Звук-фонема или смысл? Не только! Оно объемнее, оно — «бытие, которое больше самого себя» (Там же. С. 287).

Отношение к символу и через него к миру — вот водораздел мироотношений. Что есть познавательная деятельность? — Построение символов нашего отношения к реальности, последняя, единственно подлинная предпосылка всякой нашей деятельности. Что такое иллюзионистический европейский рационализм? — Отсутствие ощущения мировой реальности, распад единства вселенского сознания и личности, рассудочность, проявляющаяся как линейная перспектива в изобразительности и схематизм в словесности. Субъективное «я», точка-мгновение, уединенное в здесь и теперь точечное сознание, закон тождества — все это проявления «болезни» разума, рассудочной формы его существования.

Иллюзионизму должен быть противоположен реализм, самозамкнутости — жизненное отношение к бытию; жизнь же — «непрестанное ниспровержение отвлеченного себе-тождества, непрестанное умирание единства, чтобы прозябнуть в соборности. Живя, мы соборуемся сами с собой — и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих — по закону тождества — элементов... Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ... Но каждый акт соборования есть вместе с тем и собирание точек зрения и центров схемопостроения» (Там же. С. 343). Многоцентренность — вот одно из описаний второго мироотношения, и диалектика есть эквивалент обратной перспективы. Таким образом, созидаемые символы «не-

престанно искрятся многообразием жизненных отношений: они по существу соборны» (Там же. С. 343).

Нас окружает реальность, а не бесплотные призраки иллюзионизма, и реальность эта имеет свою жизнь, потому-то она вязка и требует усилия с нашей стороны, определенной работы, труда. Органы нашего общения с реальностью — символы, «новые протоки», «отверстия, пробитые в нашей субъективности». Символы «не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична», ибо они и есть реальность. Антиномичность — не возражение, а залог истинности. Она — истинность — достижима, но не благодаря, а вопреки «возрожденскому мироощущению», иллюзионистическому рационализму, классической науке, вытеснившим из жизни личность в угоду абстрактной схеме. Ими утрачен основной масштаб, которым определяется все прочее, — масштаб самого человека. В отвлеченном мышлении человек в конечном итоге отвлекается от себя.

На самом деле человек выше абстрактной отвлеченной теории. Потому что жизнь — проще и непонятнее ее. И ею — теорией — объяснена быть не может, нечего и пытаться. Символически постигая символически устроенный мир, бесполезно надеяться на теорию: она строится на самотождественных понятиях. Мир же есть символ, бытие, неравное самому себе, не-само-тождественное, над- и вне-теоретическое.

Поэт, в муках рождающий слово, ближе к этому миру, именно он переживает его конкретность и невысказанность. Потому и понять мысли П. Флоренского, жизнь его и жизни этой чудовищный финал поможет только поэт:

В родстве со всем, что есть, уверясь,
И знаясь с будущим в быту,
Нельзя не впасть к концу, как в ересь,
В неслыханную простоту.
Но мы пощажены не будем,
Когда ее не утаим.
Она всего пужнее людям,
Но сложное понятней им.

Б. Пастернак

АНТРОПОДИЦЕЯ Н. А. БЕРДЯЕВА

Во второй половине XIX в. в европейской философской мысли формируется особое направление. Его представители призывали к переоценке ценностей классической философии, отказу от ее традиционной проблематики. В своем творчестве они обратились к интуитивным, эмоционально-волевым и другим способам освоения духовного опыта человека, его конкретного существования, отвергая господствовавшие в истории философии принципы рационализма. Такой тип постановки и решения мировоззренческих проблем получил название экзистенциальной философии. Творчество Николая Александровича Бердяева (1874 — 1948) отразило основные идеи этого направления. Он отмечает, что русская философия по большей своей части экзистенциальна. Учение Бердяева — это принципиально не академическая, не университетская мысль. «Я никогда не был философом академического типа и никогда ни хотел, чтобы философия была отвлеченной и далекой от жизни», — писал русский мыслитель (*Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. С. 19*).

В течение длительной эволюции взглядов Н. Бердяева, сменны объектов философствования неизменной оставалась главная установка — сделать свою философию сознательно антропологической. Философия в его представлении должна быть учением о духе, то есть о человеческом существовании, в котором раскрывается смысл бытия. Она должна основываться на духовном опыте: быть субъективной, а не объективной. Должна быть только личной и начинаться с размышления над «я», а не с объекта. Только такая философия — антропологическая и антропоцентрическая — сможет преодолеть кризис и спасти человека.

Творческие интересы Н. А. Бердяева охватывают широкий круг проблем философской антропологии, этики, познания, творчества, философии религии, философии истории, философии культуры и философии. Но предмет и задачи философии он однозначно определяет с экзистенциально-антропологических позиций: философия призвана познавать бытие из человека и через человека, находить содержание свое в

духовном опыте и духовной жизни. Поэтому основной философской дисциплиной должна быть философская антропология. Бердяев не отрицает, что философия может учитывать результаты частных наук, но считает, что она не должна подчиняться наукам, ибо они исследуют лишь те или иные стороны природы, а не смысл мира как целого. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с ними.

В центре исследований Бердяева — проблема человека, его свободы, творчества и назначения, ибо загадка бытия, считает он, скрыта именно в человеке. «Основной, изначальной проблемой является проблема человека, человеческого познания, человеческой свободы, человеческого господства. В человеке скрыта загадка познания и разгадка бытия. Именно человек и есть то загадочное в мире существо, из мира необъяснимое, через которое только и возможен прорыв к самому бытию. Человек есть посетитель смысла, хотя человек есть вместе с тем и падшее существо, в котором смысл поруган. Но падение возможно лишь с высоты, и само падение человека есть знак его высоты, его величия. Он и в падении своем сохраняет печать своего высокого положения, и в нем остается возможность высшей жизни, возможность познания, возвышающегося над бессмыслицей мира...» (*Бердяев Н. А. О назначении человека*. М., 1993. С. 25). Философ пишет, что «проблема человека не может быть подменена ни проблемой субъекта, трансцендентального сознания, ни проблемой души, психологического сознания, ни проблемой духа, ни проблемой идеальных ценностей, идеей добра, истины, красоты и прочее...» (Там же. С. 55).

Таким образом, человек начал познание мира с самопознания. «Еще древние греки поняли, что человек может начать философствовать только с познания самого себя. Разгадка бытия для человека скрыта в человеке. В познании бытия человек есть совсем особая реальность, не стоящая в ряду других реальностей. Человек не есть дробная часть мира, в нем заключена цельная загадка и разгадка мира... В человеке пересекаются все круги бытия» (Там же. С. 54).

Н. Бердяев говорит, что «человек есть великая загадка для самого себя, потому что он свидетельствует о существовании высшего мира. Начало сверхчеловеческое есть конститутивный признак человеческого бытия. Человек есть существо,

недовольное самим собой и способное себя перерастать» (Там же. С. 55). Человек есть принципиально новое существо в природе. Сам факт существования человека говорит и свидетельствует о том, что в природе существует разрыв, что природа не может быть самодостаточной и покоится на бытии сверхприродном. «Как существо, принадлежащее к двум мирам и способное преодолевать себя, человек есть существо противоречивое и парадоксальное, совмещающее в себе полярные противоположности. С одинаковым правом можно сказать о человеке, что он существо высокое и низкое, слабое и сильное, свободное и рабье» (Там же. С. 55).

«Проблема человека, — пишет Бердяев, — совершенно неразрешима, если его рассматривать из природы и лишь в отношении с природой. Понять человека можно лишь в его отношении к Богу. Нельзя понять человека из того, что ниже его, понять его можно лишь из того, что выше его». Чтобы разрешить проблему человека, необходимо так или иначе приблизиться к бесконечному, встать рядом с Богом. Поэтому проблема человека в философии Бердяева решалась через религиозное сознание, через его отношение к Богу.

Во всех теологиях, считает философ, есть антропологическая часть. «Философской антропологии в настоящем смысле слова не существует. Но всегда существовала религиозная антропология» (Там же. С. 55). В своей работе «О назначении человека» он различает католическую, протестантскую и православную антропологию.

Католическая антропология, согласно Бердяеву, свидетельствует, что «человек сотворен естественным существом, лишенным сверхъестественных даров созерцания Бога и общения с Богом, и лишь отдельным актом благодати ему сообщены сверхъестественные дары. В грехопадении человек теряет именно эти сверхъестественные дары, но, как существо естественное, он остается сравнительно мало поврежденным» (Там же. С. 55). Такого рода антропология, говорит философ, основана на резком различии природы и благодати, акта творения и акта сообщения ему благодати. Она «учит о человеке как о существе природном, а не духовном и потому не раскрывает учение об образе и подобии Божьему в человеке» (Там же. С. 56).

Классическая протестантская антропология показывает, что «грехопадение совершенно извратило и уничтожило челове-

ческую природу, помрачило разум человека, лишило его свободы и поставило всю его жизнь в зависимость от благодати» (Там же. С. 56). Такая антропология, считает Бердяев, прежде всего унижает человека и настаивает на том, что «человек греховен, ничтожен и бессилён и все божественное ему трансцендентно» (Там же. С. 61).

Антропология христианская утверждает, что Бог сотворил человека по образу и подобию своему. Человек есть существо свободное и в своей свободе отпавшее от Бога, и по причине греховности, падшести человека происходит разрыв между ним и Богом. Человек подавлен и унижен. Такая антропология, по Бердяеву, низводит человека до твари, идея греха подавляет идею образа-подобия Божьего в человеке. В центре этой антропологии «стоит учение об образе и подобии Божьим в человеке, то есть человек сотворен духовным существом. В грехопадении богоподобная и духовная жизнь человека не уничтожена, а лишь повреждена, образ Божий в человеке замутнен... Христианская антропология ставит проблему человека в глубине, и она ясно видит, насколько человек есть существо парадоксальное, она бесконечно выше всех антропологий философских» (Там же. С. 56).

В прежних антропологических учениях, говорит Бердяев, не было создано целостной антропологии. В человеке видели те или иные стороны, но не рассматривали целостно, в его сложности и единстве. Недостаток христианской антропологии, считает философ, в том, что она не раскрыла полностью и до конца учение о человеке как о существе, сотворенном Богом и являющемся образом и подобием Творца. Это учение «не сделало всех выводов из учения христологического, осталось более ветхозаветным, чем новозаветным». Антропология христианская не раскрыла полностью того, что «должно дерзнуть назвать христологией человека», его целостность, богочеловеческую перспективу. Поэтому русский философ решает создать новый вариант антропологии — антроподицею — оправдание человека.

Человек, считает Бердяев, всегда несет в себе, пусть даже и потенциально, свободу и творчество. С их помощью философ строит учение о человеке, о человеке-творце, являющемся образом и подобием Творца мира.

Пытаясь рассмотреть вопрос о свободе как об экзистенциальной составляющей человека, сталкиваешься с двумя про-

тивоположностями. Во-первых, человек — чудо, но он рожден природой, точно так же, как и другие существа. Он схож с ними в своих действиях и своем существовании. В нем заложен принцип действия, детерминирующий его поступки, как и в животных. Но отсюда не следует, что человек свободен. Сказать, что человек свободен, значит заявить, что человек не часть природы. Возникает парадокс. Во-вторых, свобода — основная характеристика существа человека: каждый человек в своей сущности свободен. Человек брошен в мир с ношей экзистенции. От того, как он употребит ее, зависит его сущность. Человек будет тем, кем он хотел бы стать. Нет ни свободы без природы, ни природы без свободы. Есть и то, и другое.

Органы животного соответствуют характерным условиям и требованиям его жизни. Органам человека, напротив, чужда специализация. Даже в телосложении человека выражена его свободная сущность. Человек с самого начала предназначен быть существом духовным. Поэтому его соматическая часть не зависит от случайностей, а полностью подчинена закону, диктующему его духовную структуру.

В философии Н. А. Бердяева свобода — главное онтологическое начало. «Для мистической философии свобода есть исходное, она утверждается в ее безмерности и бездонности и ни на что не сводима» (*Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества*. М., 1989). Утверждаемое философом превосходство свободы над бытием определяет основные постулаты его философского видения: примат духа над природой, субъекта над объектом, личности над обществом, творчества над эволюцией и т. д.

Свобода, считает Бердяев, — абсолютная, иррациональная категория. Она несоизмерима ни с какими другими категориями. Ее уникальность состоит в том, что она добытийственна и существует как ничто, «бездна». Такое понятие заимствовано Н. А. Бердяевым у средневекового философа-мистика Я. Беме. Свобода представляет собой иррациональную субстанциональную силу, способную творить из Ничего. «Из божественного Ничто, из *Gottheit*, из *Ungrunde* рождается Святая Троица, рождается Бог-Творец. Творение мира Богом-Творцом есть уже вторичный акт. С этой точки зрения можно признать, что свобода не сотворима Богом-Творцом, она вкоренена в Ничто, в *Ungrunde*, первична и

безначальна. Свобода не детерминирована Богом-Творцом, она в том ничто, из которого Бог сотворил миро-Различие между Богом-Творцом и свободной Ничто уже вторично — в изначальной тайне, в Божественном Ничто это различие снимается, ибо из *Ungrunde* раскрывается Бог, из него же раскрывается и свобода...» (*Бердяев Н. А. О назначении человека*. М., 1993. С. 39). Эта «бездна» (*Ungrunde*) — основа Бытия, из нее рождается Бог-Творец, который в свою очередь рождает мир.

Н. А. Бердяев утверждает дуализм Бога-Творца и несотворенной свободы. Это утверждение освобождает Бога от ответственности за зло, происходящее в мире. «Но с Бога-Творца снимается ответственность за свободу, породившую зло. Человек есть дитя Божье и дитя свободы — ничто, небытия, меона. Свобода ничто согласилась на Божье творение, небытие свободно согласилось на бытие. Оттуда же произошло отпадение от дела Божьего, возникло зло и мука, и бытие смешалось с небытием. Это есть подлинная трагедия не только мира, но и Бога. Бог хочет своего другого и друга, тоскует по нем, ждет от него ответа на свой призыв к божественной жизни, к божественной полноте, к счастью в Божьем творчестве, побеждающем небытие. Бог не сам себе отвечает, Ему отвечает свобода, от Него не зависящая. Бог-Творец всемогущ над бытием, над сотворенным миром, но Он не властен над небытием, над несотворенной свободой, и она непроницаема для Него...» (Там же. С. 39). Таким образом, получается, по Н. Бердяеву, что Бог всеблаг, но не всемогущ. «Он имеет власти меньше, чем полицейский», поскольку не имеет влияния на несотворенную свободу. Свобода сама дает (или, наоборот, не дает) согласие на вхождение в Царство Божие. Акт первотворения — это тоже акт свободы: несотворенная свобода согласилась на бытие. Человек же — «дитя Божье и дитя свободы». Философ пишет: «Мир и центр мира, человек — творение Бога через премудрость, через Божью идею и вместе с тем дитя меонической несотворимой свободы, дитя бездны, небытия» (Там же. С. 40).

Свободой пронизана вся человеческая деятельность. Она есть состояние его творящего сознания, которое нельзя объяснить по-научному, рационально. Это состояние можно лишь пережить. Вне свободы возможна только имитация мысли. Свобода предполагает «чистое сознание», в котором отсут-

ствуется предметное содержание и которое открыто для «озарения». Свобода, как состояние познания, имеет потенцию прорываться в трансцендентное. Она «положительная творческая мощь», источник энергии, не подчиняющийся началам термодинамики. Вне сознания свобода — некая недетерминированная ничем трансцендентная реальность, некоторый предел, «безосновная основа бытия».

С момента, когда свобода «выпала» из Бога, в акте метафизического безумия, и стала утверждать себя вне Бога, говорит Н. Бердяев, во всем сотворенном мире, не исключая человека, происходит борьба между Богом и свободой. Мир и человек погрязают во зле, которое Бог-Творец не может предотвратить, поскольку зло исходит из свободы, которую он не сотворил. «В первом акте, акте миротворения, Бог является как Творец. Но в акте миротворения не может быть предотвращена возможность зла, заключенная в меопической свободе. Миф о грехопадении рассказывает об этом бессилии Творца предотвратить зло, возникающее из несотворенной Им свободы». Тогда Бог в лице Христа проявляет себя как искупитель и спаситель мира, принимающий грехи мира на себя. Бог-Сын погружается в бездну, чтобы осветить ее божественным светом. «И вот наступает второй акт Божьего отношения к миру и человеку. Бог является не в аспекте Творца, творческой силы, а в аспекте Искупителя и Спасителя, в аспекте Бога страдающего и на себя принимающего грехи мира. Бог в аспекте Бога-Сына нисходит в Бездну, в *Ungrunde*, в глубину свободы, из которой рождается зло, но из которой исходит и всякое добро. Только так и можно понять тайну Искупления, если понимать ее юридически-судебно...» (Там же. С. 39).

Признавая свободу величайшей человеческой ценностью, Бердяев вместе с тем подчеркивает, что это — нелегкое бремя, крест, так как принятие решений неизбежно связано с постоянным риском и личной ответственностью. Быть свободным значительно труднее, чем быть рабом, конформистом, равнодушным приспособленцем. Поэтому далеко не все хотят быть подлинно свободными, но все хотят слыть, казаться свободными, предпочитая имитацию свободы, растворяясь в массе, чтобы бремя личной ответственности переложить на других. Человек, пишет Бердяев, легко отказывается от свободы во имя спокойствия и благополучия, он с трудом выносит непо-

мерное бремя свободы и готов скинуть его и переложить на более сильные плечи.

Таким образом свобода — не только лучший из даров, полученных человеком, но и часть его сущности. Отрицать свободу человека — значит превращать его в вещь, обезчеловечивать. Свобода как таковая всегда будет экзистенциальной характеристикой любой человеческой личности и, следовательно, ее неотъемлемым правом. Так выглядит трагическая теодицея Бердяева, которая утверждает веру в победу Бога над иррациональной свободой, но гарантий этой свободы не дает.

Человек — уникальное существо, перед которым открыт путь к действию. Человек не только может быть творцом, но и обязан им быть. Хотя природа помещает его в мир незавершенным, однако она же дает ему творческие силы, чтобы завершить свое создание самому.

«Тема о творчестве, творческом призвании человека — основная тема моей жизни», — так пишет Н. А. Бердяев в книге «Самопознание». Важнейшей задачей творчества является антроподицея. Только в творчестве, говорит философ, проявляется суть человека, его истинное назначение, глубинная экзистенция.

Из книги «Самопознание»: «Я совсем не ставил вопроса об оправдании творчества, я ставил вопрос об оправдании творчеством. Творчество не нуждается в оправдании, оно оправдывает человека, оно есть антроподицея». Тема творчества — это тема об отношении человека к Богу, об ответе человека Богу. Рассмотрим, как трактует природу творчества русский философ.

Творчество, пишет Бердяев, есть всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире. И проблема творчества заключается в том, возможно ли новое, небывшее. Творчество по самому своему существу есть творчество из Ничего. Ничто стало чем-то, небытие стало бытием. Творчество предполагает небытие. Творчество связано с грехом и вместе с тем оно жертвенно, говорит философ. В подлинном творчестве всегда есть катарсис, освобождение духа от душевно-телесной стихии. Творчество принципиально отличается от эманации и рождения. Отличается тем, что в эманации происходит излучение и отделение материи. Творчество не есть также перераспределение материи и энергии, не есть эволюция. Эволюция прямо противоположна творчеству. В эволюции

ничто новое не создается, а только перемещается старое. Эволюция есть необходимость, творчество же есть свобода. «Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающего. Творчество предполагает ничто» (*Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 117*). Тайна творчества, по Бердяеву, и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, так как лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего. Из бытия нельзя создать нового, небывшего, возможно лишь истечение, рождение. Творчество же есть прорыв из ничего, небытия, из свободы в бытие и мир. Тайна творчества, по Бердяеву, раскрывается в библейско-христианском мифе о творении мира Богом. Бог сотворил мир из ничего, то есть свободно и из свободы. Творчество в мире потому только и возможно, что мир сотворен, что есть Творец. И человек, сотворенный Творцом и по его образу и подобию, есть также творец и призван к творчеству. Но творчество по своему составу сложно. Оно предполагает не только свободу, изначальную, меоническую, несотворенную свободу человека, но также и дары, данные человеку-творцу Богом-Творцом, предполагает мир как арену творчества.

Творчество человека предполагает три элемента: элемент свободы, благодаря которой только и возможно творчество нового, небывшего, элемент дара и связанного с ним назначения и элемент сотворенного уже мира, в котором совершается творческий акт и в котором человек берет себе материалы. Человек не сам «виновник» своего гения, утверждает философ, «он получил его от Бога и потому чувствует себя в руках Божьих, орудием Божьего дела в мире» (Там же. С. 118). Человеку Богом дан творческий дар, талант и дан мир, в котором и через который должен совершаться творческий акт. «От Бога исходит зов, чтобы человек совершил творческий акт, осуществил свое призвание, и Бог ждет ответа на свой зов» (Там же. С. 118). Что-то должно исходить и от человека. И это что-то и есть творчество. Творчество по преимуществу есть творчество нового и небывшего. Это что-то есть Ничто, свобода, без которой нет творческого акта. Свобода, ничем не детерминированная, отзывается на призыв к творчеству, но она должна соединиться с даром, полученным от Бога при творении, и с материалами, находящимися в сотворенном мире.

Творчество человека из Ничего нужно понимать как творчество из свободы. Во всяком творческом замысле есть элемент первичной свободы человека, ничем не детерминированной, бездонной свободы, идущей не от Бога, а к Богу. Творческий акт есть также взаимодействие благодати и свободы, идущих от Бога к человеку и от человека к Богу.

Далее Бердяев говорит, что в творчестве есть две разные стороны, два разных акта — в творчестве есть внутренняя и внешняя стороны. Есть первоначальный творческий акт, в котором человек как бы стоит перед лицом Божиим, и есть вторичный творческий акт, в котором он как бы стоит перед лицом людей и мира. В первоначальном творческом акте человек еще не реализуется в мире. Это есть внутреннее человеческое познание, неведомое миру, сокровенное. Потом наступает вторичный творческий акт, связанный с тем, что человек есть существо социальное, происходит реализация продуктов творчества. Появляется мастерство, искусство. В процессе реализации продуктов творчества человек уже вступает в связь с миром, материалами мира, зависит от других людей, он уже «отяжелен и охлажден».

Творчество по природе своей гениально, замечает Бердяев. И человек, как творец, сотворен гениальным существом. Гениальность человека отображает в нем образ Бога-Творца. Гениальность не тождественна гению, она не означает, что человек имеет дар писать художественные произведения или философские книги, управлять государством, делать открытия и изобретения. Гениальность должна быть отнесена к внутреннему творчеству, а не к реализации творчества в продуктах деятельности.

Гениальность, по Н. А. Бердяеву, есть целостное качество человеческой личности и она свидетельствует о том, что человек прорывается к первоисточнику, что творческий процесс в нем первороден, а не определен социальными наслоениями.

Ложно всякое сравнение гениальности и даровитости людей, говорит философ, так как это есть отрицание индивидуальности. Творчество есть великая неудача даже в своих самых совершенных продуктах, всегда не соответствующих творческому замыслу. Существует трагический конфликт творчества и личного совершенства. Сила, величие, гениальность творчества совсем непропорциональны степени совершенства, достигнутого человеком. Творческий гений ни за

что дается человеку. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. Творец оправдывается своим творческим подвигом. Здесь получается парадокс: Творец и творчество не заинтересованы ни в спасении и ни в гибели. Творец в своем творчестве забывает о своей личности, о себе, отрекается от себя. Творчество носит личный характер, и вместе с тем оно есть забвение личности.

Творчество всегда предполагает жертву. Оно всегда есть самоопределение, выход из пределов своего замкнутого бытия. Творец забывает о спасении, он думает о сверхчеловеческих ценностях. Менее всего творчество эгоистично.

В творчестве, по Н. А. Бердяеву, есть своя аскеза и свое самоограничение, но иного качества, чем аскеза, направленная на личное совершенство и на личное спасение. Никакой аскезой нельзя достигнуть таланта, ибо творческая гениальность не зарабатывается, она дается даром свыше. От Творца требуется творческое напряжение его первородной свободы, а не аскетический подвиг самоусовершенствования.

Творчество, пишет философ, предполагает отказ от личного совершенства и жертвенность. Путь творчества — героический путь, но это совсем другой путь, чем путь личного совершенствования и спасения. Творчество нужно для Царства Божьего, для дела Божьего в мире. Творчество означает переход души в иной план бытия. И душа может жить одновременно в разных планах бытия: может быть на высоте, дерзновенно творить и смиренно каяться.

Учение Н. А. Бердяева о свободе и творчестве распространяется не только на историю, но и на этику. В предыдущих работах философ утверждает, что Бог не отвечает за зло мира, поскольку его источник в несотворенной свободе. Над свободой особым образом существует творческий акт, присущий и Богу, и человеку. Он — осуществление свободы. Не добро, а творчество, по Бердяеву, противоположно греху. В этой анти-тезе суть его парадоксальной этики.

Русский философ полагает, что этика начинается с грехопадения, то есть с появления добра и зла, возникновения страданий, пороков. Религия признает виновным человека, гуманизм считает виновным Бога и отрекается от него. В результате возникает ситуация: Бога нет, потому что он виновен. На этих противостояниях Бердяев строит свою этику, различая

три ее формы: этику закона, этику искупления и этику творчества.

Этика творчества отличается от этики закона прежде всего тем, что для нее нравственная задача есть индивидуально-творческая задача. Человек всегда должен индивидуально и творчески разрешать нравственную задачу жизни. Для этики творчества свобода человека значит совсем иное, чем для этики закона. Для этики закона существует свобода воли, которая лишена творческого характера и означает лишь или принятие закона добра, или его отвержение. Для этики творчества свобода означает индивидуальное творчество добра и ценности. В мире не существует застывшего, статического, нравственного порядка, и человек не есть исполнитель законов этого миропорядка. Человек изобретатель и творец. Нравственная совесть человека должна в каждое мгновение жизни проявлять творчество и изобретательность. Этика творчества есть этика энергетическая и динамическая. В основе жизни лежит энергия, а не закон.

Этика творчества в борьбе со злом утверждает добро, преобразуя злое в доброе. Этика закона есть этика конечного, для нее мир — это замкнутый порядок, из которого никуда нельзя прорваться.

Этика творчества — это этика бесконечного. Для нее мир раскрыт и пластичен, раскрыты бесконечные горизонты и возможен прорыв к другим мирам. Этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда нельзя вырваться,

Но этика творчества отлична и от этики искупления. Этика творчества есть прежде всего этика ценности, а не спасения. Для человека нравственная жизнь — творческое осуществление правды и создание ценности, хотя бы и ценность эта была неправственного порядка. Этика творчества исходит от личности, но направлена она на мир. Этика закона исходит от мира, от общества и направлена на личность. Только этика творчества может преодолевать отрицательную направленность духа, борясь со злом и грехом, и утверждать положительную направленность духа, творчество ценного содержания жизни. Она преодолевает не только земной, но и небесный, трансцендентный эгоизм.

Этика творчества утверждает ценность индивидуального и единичного, но это не есть индивидуализм. Быть самим со-

бой — значит осуществить Божий замысел о себе, Божью идею. Такова природа личности как высшей ценности. Личность осуществляется духовно, а не биологически. Этика основана на личности, и без личности нет этики.

Для человеческой личности Божья идея, Божий образ есть основа этического сознания, верховная ценность. Этика творчества, по Бердяеву — это профетическая этика, обращенная к будущему и потому идущая от личности, а не от коллектива, но направленная социально.

Этика искупления соответствует культурно-органическому периоду человеческой духовности. Это этика Бога-Сына, этика всепрощения и сострадания. В отличие от этики закона она обращена к конкретным людям, грешникам, предлагает им путь искупления. Это евангельская мораль, неподвластная закону, ставящая человека выше добра и зла.

Этика творчества есть вместе с тем этика, направленная к победе вечности над временем. Творчество происходит во времени и смысл его задается конечным результатом, то есть выходит за пределы конечного, в вечность.

Понятия «время» и «конец» важны для Н. А. Бердяева. Он утверждает, что все существующее конечно, но творчество преодолевает конечное, выходит за его пределы. В противном случае множится дурная бесконечность конечного существования. Творчество в идеале вечно и преодолевает смертоносный поток падшего времени, который разорван на прошлое, настоящее и будущее. Но вечность означает не бесконечность времени, а качество, преодолевающее время.

Бердяев различает космическое, историческое и экзистенциальное время. Время космическое — бесконечное время, вечное круговращение, характеризующее творческую деятельность Бога.

Время историческое — неподлинное, преступное время человеческой истории, тянущейся от прошлого через настоящее к будущему. Оно ищет и не находит прогресса, который невозможен, так как означал бы превращение настоящего в средство для будущего. Для исторического времени финал, «конец мира и истории есть, прежде всего, преодоление объективации (отяжеления и материализации подлинного, экзистенциального бытия), преодоление мира отчужденности, необходимости, безличности, вражды» (Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого).

Париж, 1945). Это конец не во времени, а конец времени, когда исчезают вражда, абсурд существования, разъединенность людей. Конец мира означает его преобразование, создание Царства Божьего. Это становится возможным, когда человек встречается с Богом и начинается третье — экзистенциальное время. Оно характеризуется творчеством, переживанием мига как бесконечного. Это точка времени, означающая самоуглубление.

Творчество Бердяев связывает с воображением. Творческий акт, как говорит философ, всегда был трансцендированием, выходом за границу имманентной действительности, прорывом свободы через необходимость. Без воображения творческий акт невозможен. Творчество есть, прежде всего, воображение себе иного, лучшего, высшего, возникновение образа этого иного, лучшего, высшего. Воображение играет такую роль не только в мифотворчестве, но и в научных технических изобретениях, в нравственной жизни, в создании более высокого типа отношений между людьми. Существует нравственное воображение, творящее образ лучшей жизни, и лишь этика закона лишена нравственного воображения. Сила творческого воображения есть принцип таланта в нравственной жизни. Человек наряду с законническим, нормативным моральным миром, который заключен в законе и к которому ничего нельзя прибавить, создает себе мир высший, свободный, лежащий по ту сторону обыденного добра и зла. И этим прекрасна жизнь. Жизнь в своей сущности никогда не может протекать исключительно по закону. Люди всегда воображают себе иную, лучшую, более прекрасную и свободную жизнь и реализуют возникшие образы. Царство Божье есть воображение, то есть создание образа совершенной, прекрасной, свободной, полной, божественной жизни. Ничего не воображает только закон. Точнее, он воображает только исполнение и нарушение закона. Кроме того, воображение может быть и источником зла. Может быть злое воображение. Злые помыслы есть дурное воображение. В воображении зарождаются и преступления. Но воображение есть также источник творчества лучшей жизни. Человек, лишенный воображения, не способен к творческим актам, к созданию лучшей жизни. Самое понятие лучшей жизни, к которой нужно стремиться, есть результат творческого воображения. Этика закона запрещает человеку воображать себе лучший мир и лучшую жизнь, она приковыва-

ет человека к данному миру, к обыденности, социально организованной, и повсюду ставит свои запреты, свои табу. Но этика творчества порывает с миром обыденности и не хочет знать законнических запретов, она противопоставляет «образ» высшей жизни «закону» данной жизни.

Если, определяя человека, обычно употребляют слово «разумный», то определяя личность, нужно говорить и о ее свободе. Первенство человека в мире, главная его роль связаны со свободой. Свобода есть одна из главных характеристик личности. Личность стоит в центре антропологического учения. Человек — существо динамическое, постоянно находящееся в развитии. Это значит, что человек находится на пути к тому, чтобы стать личностью.

По Н. А. Бердяеву, учение о человеке есть, прежде всего, учение о личности. Истинная антропология должна быть персоналистичной. Основной ее вопрос, считает философ: как понять отношение между личностью и индивидуумом, между персонализмом и индивидуализмом? Как религиозный философ, Н. А. Бердяев придерживается точки зрения о двойственной природе человека: он органическое природное существо и одновременно образ и подобие Бога. Он индивидуум и личность. Личность, по Бердяеву, прежде всего категория религиозного сознания, и поэтому проявление человеческой сущности, ее уникальности и неповторимости может быть понято лишь в ее отношении к Богу.

Личность есть категория религиозно-духовная, в отличие от индивидуума, категории натуралистически-биологической. Или, другими словами, индивидуум есть часть вида, он вышел из вида, хотя он может изолировать себя от вида, противопоставить себя ему и вести борьбу с ним. Индивидуум порожден биологическим родовым процессом. Он соотносителен роду, и он смертен, так как смертен род.

В соответствии с религиозно-духовной категорией личность не рождается, она творится Богом. Она, по Н. Бердяеву, есть Божья идея и его же замысел, возникший в вечности. Личность для природного индивидуума есть задание, она есть категория, обладающая безусловной и вечной ценностью, что нельзя сказать про индивидуум. Индивидуум может не обладать такой целостностью и единством, может быть разорванным, и все может быть в нем смертным.

Так как личность есть образ и подобие Бога в человеке,

она возвышается над природной жизнью. Личность не есть, по Н. Бердяеву, часть чего-то, функции рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира. Она не есть продукт биологического процесса и общественной организации.

Человек — существо духовное. Личность духовна и предполагает существование духовного мира. Н. А. Бердяев говорит: «Ценность личности есть высшая иерархическая в мире ценность духовного порядка. Ценность личности предполагает существование сверхличных ценностей. Наличие сверхличных ценностей и созидает ценность личности. Личность есть носитель и творец сверхличных ценностей, и только это созидает ее целостность, единство и вечное значение. Личность сама есть безусловная и высшая ценность, но она существует лишь при существовании ценностей сверхличных, без которых она перестает существовать» (Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 63).

«Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух конституирует личность, несет просветление и преображение биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка. Жизнь личности не есть самосохранение, как в индивидууме, а самовозрастание и самоопределение. Само существование личности предполагает жертву и нет жертвы без личности» (Там же. С. 63).

Человек есть индивид, который в глубине своего существа чувствует необходимость свободных отношений с другими подобными ему существами. Посредством этих межличностных отношений человек учится познавать себя и других. Можно сказать, что основой человеческой экзистенции является отношение «я» и «ты».

Реализация личности происходит в общении, когда встречается личность с личностью, «я» с «ты», и образуется «мы». Личность предполагает другого и другое, другую личность. По Н. А. Бердяеву: «Личность невозможна без любви и жертвы, без выхода к другому, другу, любимому. Закупоренная в себе личность разрушается. Личность не есть абсолютное. Бог как абсолютное не есть личность. Бог же как личность предполагает свое другое, другую личность, есть любовь и жертва. Личность существует как отношение любви и жертвы» (Там же. С. 64).

Подлинное общение происходит там, где утверждается самостоятельность личности, ее духовность. Это возможно, по

мнению Н. А. Бердяева, в духовном обществе, именуемом «персоналистическим социализмом», в котором соединяются два принципа: аристократический (утверждающий качественные характеристики личности), и демократической (утверждающей социалистические начала справедливости и братского сотрудничества людей).

Сложность человека в том, что он есть и индивидуум, часть рода, и личность, духовное существо. Индивидуум может оторваться от жизни рода, но это не ведет к утверждению личности, к ее раскрытию, расцвету.

Личность раскрывается, когда побеждается «затвердевшая самость». Когда в натуралистическом роде происходит борьба за личность. Борьба индивидуализма за существование и преобладание, по Н. Бердяеву, в натуралистическом роде прежде всего связана с ценностью личности. «Борьба за возвышение личности и за ценность личности есть борьба духовная. В этой борьбе личность неизбежно сталкивается с обществом, ибо человек есть существо метафизически социальное» (Там же. С. 64).

Таким образом, личность — экзистенциальный центр. Стать личностью — главная задача человека. Личность допускает в себя целые миры, выходит в них сама. Она должна быть открыта бесконечности. В этой возможности прорыва личности в беспредельность заключен критерий ее значительности, полноты ее жизни.

Человек, по мнению Н. Бердяева, космичен. Природа человека космична. Человек оказывается перед абсолютным бытием, охватывающим все, и стремится постичь его смысл. Сделать он это сможет, лишь погрузившись во внешний мир, став дробной его частью. Такой путь познания ему не подходит, так как ведет в тупик, поскольку часть не может постичь целое. Внешний мир можно постичь путем осознания своей значимости как активного центра бытия. В этом случае человек и космос предстают друг перед другом как целое перед целым, они «меряются своими силами как равные» и равное постигается равным. Вселенная — это целое. Целое может быть постигнуто только целым. Человек соразмерен Вселенной, он не может быть ничем иным, как целым. Человек, утверждает Н. Бердяев, есть малая Вселенная, микрокосмос. Вселенная же есть макрокосмос.

Космичность природы человека в том, что в нем, как в ма-

лой Вселенной, есть все качества большой Вселенной. Судьбы микрокосмоса и макрокосмоса нераздельные. Однако космичность человека утверждается лишь в мистической, религиозной философии, освобождающей человека от подчинения природному миру, в то время как гуманистический антропологизм говорит только о земном существовании человека.

Н. Бердяев считает, что путь к познанию бытия идет через исследование человеком глубин собственного духа. Человек осознает свою значимость, что приводит его к осмыслению себя как центра мира. Это происходит потому, что человек дан себе прежде всего, первично, он осмысляет себя как факт внеприродный, «человек себя знает прежде и больше, чем мир, и поэтому мир познает после себя и через себя». Человек прежде и больше мира, утверждает Н. Бердяев. Об этом говорит самосознание человека, которое трансцендентно природному миру.

Время личности — это не только время, в котором она живет сейчас, но и время, в котором она жила. «Сейчас» несет на себе отпечаток всех предыдущих мгновений, благодаря которым оно стало возможным: оно воплощено во множество индивидов и жизненных моментов, оставивших на нем многочисленные нестираемые следы.

Со временем происходит то же, что и с остальными экзистенциальными характеристиками человека. Они даются как нечто, присущее человеку, образующее одно целое с его существом.

Только человек — история в полном смысле слова. Природа не может не иметь ее, не быть ею. Человек, вне всякого сомнения, историчен не только потому, что живет в истории, но и потому, что он ее творит. Ход времени оставляет на человеке след, отличный от следов, которыми время метит другие вещи. Человек может считать себя историческим существом прежде всего потому, что в нем история перекрещивается с историей других людей. Человека нельзя выделить из истории, утверждает Н. Бердяев, нельзя его взять абстрактно, или выделить историю из человека, нельзя историю рассматривать вне человека. Как религиозный философ, Н. Бердяев считает, что истинная история беспредельно связана с духом христианства. Это вытекает из того, что христианство стало первой религией, которая ввела в сознание человека концепцию свободы, без которой было бы невозможно траги-

ческое восприятие истории. История предполагает Богочеловечество. Характер религиозного и исторического процесса предполагает глубокое столкновение и взаимодействие Божества и человека. Если бы действовало только одно начало, например, начало природной необходимости, или начало божественной необходимости, или человеческое начало, не было бы драмы истории, разыгрывающейся трагедии, которая есть их столкновение и взаимодействие. История есть драма человека и Бога. Такая взаимосвязь формирует мистику любви и свободы, Философия истории превращается в теологию истории. Философская интерпретация истории может начинаться с идеального будущего или идеального прошлого. Но только через их преемственность можно узнать историю и движение человека к существу Божьему. Только пророческое отношение к прошлому в истории приводит ее в движение, так же как пророческое отношение к грядущему связывает его с настоящим и прошлым в каком-то полном внутреннем духовном движении. Это движение есть движение к Царству Божьему. Поэтому необратим, считает философ, конец истории и суд над ней, который осуществится с помощью революции.

Много происходило революций, говорит Н. Бердяев, но не было революции во имя человеческой личности. Поэтому неизбежна последняя революция. И христианская антропология строится с учетом перспективы прошлого и будущего, обращаясь к Христу Распятому и Христу Грядущему, к Богочеловечеству. Его явление зависит от творчества человека, у которого есть светлое будущее, высокое предназначение спасителя мира.

Можно упомянуть еще об одном аспекте историософской концепции Н. Бердяева, связанном с эволюцией духовной культуры, смыслом исторического прогресса человечества. Н. Бердяев предлагает свое видение духовной культуры. Он различает, сравнивает, противопоставляет «культуру» и «цивилизацию».

Культура, по Н. Бердяеву, — наивысший потенциал духовного развития общества, который проявляется в ценностях религии, философии, искусства, углубленности и утонченности мысли, в подъеме художественного творчества. Культура, говорит философ, не есть осуществление новых ценностей, поэтому достижения культуры символические. Однако куль-

тура циклична. За рождением, расцветом, усложнением культуры следует ее упадок, когда ее стержень — творческое начало отрицается стремлением к практической организации.

Цивилизация — это социальное, материальное развитие жизни, господство экономических интересов, прагматизм. Цивилизация технична, она обезличивает индивидуальное творчество, утверждает коллективный труд. Жизнь теряет связи с природой, перестает быть органичной. Между человеком и природой появляется искусственная среда из орудий, которыми он пытается подчинить себе природу.

В цивилизации само мышление становится техническим, творчество, искусство приобретают технический характер. Культура и цивилизация противоположны друг другу.

Такова философско-антропологическая идея, мысль экзистенциалиста, религиозного философа, апостола свободы, заключающая в себе вечные проблемы человеческого бытия.

В. Т. Звиревич, Н. Г. Синагова

ЭСКИЗ АНТРОПОЛОГИИ ПЕРСИЯ

В Риме или в иных культурах, например русской, философские представления развивались не только в «академических» трактатах, но и в литературных произведениях. Чуть ли не идеальным в этом отношении является творчество римского поэта-сатирика Авла Персия Флакка (34–62 гг.). Для написания статьи были использованы следующие издания сатир Персия: Римская сатира / Пер. с лат. М.: Худож. лит., 1989. С. 97–114 (в тексте указывается номер сатиры и строки); *Oeuvres complètes de Juvénal et de Perse*. P.: Garnier frères, 1863. P. 255–293 (в тексте указывается номер страницы).

* * *

Есть все основания говорить о философско-антропологических воззрениях Персия, потому что, во-первых, дело сатиры — рассматривать, как живут люди, каковы их нравы, что весьма близко философии, этике (см., напр.: I, 114–117); во-вторых, потому что это поэт не только не чуждый философии,

но довольно глубоко погруженный в нее. В его сатирах, хотя и в виде беглых замечаний, часто упоминаются философы, иногда приводятся некоторые их положения (см., напр.: III, 83–84; IV, 80), присутствует определенная философская точка зрения. Так, он называет «учение Портика» (III, 53), Солона и Аркесилая (III, 79), Клеанфа (V, 64), «Сократово лоно (sinu)» (V, 36), кишиков (I, 133), Хрисиппа (VI, 80), Энния в качестве сторонника пифагорейцев (VI, 10–11), своего учителя философии Корнута (V, 37, 63). Интересно отметить, что начало его IV сатиры о политике очень похоже на кратчайший пересказ фрагмента беседы Сократа с Периклом-сыном, что позволяет предполагать его знакомство с «Воспоминаниями о Сократе» Ксенофонта (см.: *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе (III, 5), дальше: Ксен. Восп.). Напрашивается еще сопоставление описания вступления в жизнь юноши (V, 30–40) и известного рассказа Продика о Геракле, приводимого у Ксенофонта (см.: Ксен. Восп., II, 1).

Сам Персий высказывает явные симпатии к стоической философии, называя Портик «мудрым (sapiens)» (III, 53), хваля стоика (V, 86), а учение Клеанфа — «зерна Клеанфа (Frugae Cleanthea)» — он рекомендует так: «Вот здесь ищите вы, старый и малый, / Верную цель для души (Finem animo certum)» (V, 64–65). Она и легла в основание его этико-антропологических представлений.

Прежде чем к ним перейти, отметим некоторые особенности их изучения. Философская образованность Персия позволяет думать, что у него была целостная картина человека, но нам доступны только ее фрагменты. Кроме того, особенность творчества сатирика — осмеивать и осуждать то, что чуждо его сознанию, — допускает суждения о его философско-антропологических взглядах от противного.

Теперь, переходя непосредственно к взглядам Персия на человека, отметим, что они основываются на истинно философской проблеме тела и души и пронизаны ею. Существо ее решения в сатирах заключается в разделении людей на два вида, мы назовем их «плотскими» и «духовными».

«Плотский» человек представлен у поэта в образах «центуриона» или «жилистого центуриона», «дюжих Титов», «сытых внуков Ромула» — что-то вроде наших обывателей или, как раньше говорили, мещан, лишенных духовных запросов. Таким образом, его главным признаком является бездухов-

ность, выражающаяся в необразованности, пренебрежении культурой и, в частности, философией, что ведет его в конце концов к забвению нравственности и гуманности (см.: I, 126–134). «Устои» такого ниспровергателя философии (центуриона, то есть солдафона, скалозуба, и Бестия, за которого все говорит его имя): «Своим я умом проживу (*Quod satis est, sapio mihi*)» (III, 78), — а философия — это «Бред (*somnia*) застарелых больных» (III, 83), «Мудрование нелепое (*hoc maris expers*)» («*cette philosophie efféminée*» (р. 291)) (VI, 39), от которого один вред. Он поносит философию, не считая нужным тратить на нее жизненные силы (III, 85; V, 37), а в лучшем случае откладывает обращение к поднимаемым ею вопросам на «завтра», пока это «завтра» не съест наши года (V, 64–69), и человек в старости будет вздыхать о нелепо прошедших днях и погубленной жизни (см.: V, 58–61). К такого рода людям вполне можно отнести и, так сказать, незрелого стойка, а потому, согласно логике Стои, непроходимо (абсолютно) глупого: «Разума (*ratio*) нет у тебя; двинешь пальцем — и то ошибешься (*reccas*). / ... не вымолишь ты фимиамом, / Чтобы прилипло к глупцу хотя бы пол-унции смысла (*recti*). / Смеси нельзя допускать» (V, 119–122).

Итак, «плотский» человек — это человек, чуждый философии, квинтэссенции духовности, и его сущность составляет «плоть преступная (*sclerata pulpa*)» (II, 63), ибо она-то и отвращает человека от нравственно-прекрасного и «пороки (*vitio*) использует» (II, 64–68).

«Преступное» начало плоти, порождающей страсти и порабощающей тем самым человека, сосредоточено в двух органах: желудке и печени. О желудке Персий пишет, почти как Гомер, указывая на его двоякую, противоречивую роль и стимулятора человека, и его поработителя: «Искусств учитель, на таланты щедрый, / Желудок, мастер голосов искать чуждых» (Пролог, 10–11). Желудок заставляет живые существа и человека говорить несвойственным их природе образом: попугая и сороку — словами, а человека — стихами (Пролог, 12–14).

Печень, которая издавна считаласьместилищем страстей, а у римлян также важным средством предсказаний, рождает алчность (*Avaritia*) и «лукавую роскошь (*solers Luxuria*)» (V, 132, 142). Люди жаждут обогатиться, получить наследство, найти клад (см.: II, 11–13). Так человек «плотский» оказы-

вается в подчинении, на «крючке (hamo)», как говорит поэт, у двух господ: жадности и роскоши, пребывает в «этом двойном подчинении (duplici hamo)» (V, 154–156; см. также: VI, 78–80 — насмешка над душой корысти продавшим).

Тема порицания роскоши занимает немалое место в сатирах Персия, что несомненно связано с его стойко-киническим взглядом на жизнь и, соответственно, с осуждением эпикурейства. И печень, которая «нашептывает тишком»: «Гения ты ублажай своего: лови наслажденья (dulcia)! / Жизнь — наше благо (nostrum est / Quod vivis); потом — ты пепел, призрак (manes) и сказка. / Помня о смерти (lethi), живи!» (V, 151–153) — предстает перед читателем как телесный орган — эпикуреец, а само эпикурейское учение — буквально философией тела. Отсюда реально-историческим объектом нравственно-философской критики и олицетворением «плотского» человека становится не только толпа и простонародье, но и знать, патриции, чей образ жизни был таким же эпикурейским. Ведь у всех этих людей одно представление о счастье, связанное с приобретением богатства и высокого положения (см.: II, 35–37). «В чем для тебя состоит твое высшее благо (summa boni)? Чтоб вечно / Лакомой пищею жить и кожицу нежить на солнце?» — спрашивает поэт и тут же заключает: «Ответит ведь так и вот эта старуха!» (IV, 17–19).

Кроме того, неприятие роскоши связано у него с традиционным представлением о ней как знаке упадка нравов. Символом роскоши в этом случае выступает золото, тяга к нему: «Золото выгнало медь Сатурнову с утварью Нумы, / Урны весталок собой заменяя и тусклую глину» (II, 59–60). В этом же духе писал и Лукреций.

Персий показывает, что жизнь в роскоши обнаруживает свою собственную противоречивость, вредит самой же плоти. Человек просит у богов крепости мышц и бодрого в старости тела, но роскошный стол мешает богам исполнить его просьбу (II, 41–43). Еще роскошь ведет к разорению, то есть опять-таки подрывает плотскую жизнь (II, 44–51).

В завершение сюжета о роскоши интересно, нам кажется, указать, что в эстетической сфере порицанию роскоши соответствует критика литературы, эстетства, что также рассматривается как отступление от истинной римской мужественности и простоты. В этой связи называются и «выспренность мыслей (res grandes)» («des choses sublimes» (p. 259)), и опи-

сание «геройских чувств (heroas sensus)» по греческим образцам при неумении описать «Рощи или похвалить деревенский уют» (I, 68–71; см. также: I, 76 сл.). Все это есть иновыражение или проекция этических взглядов на поэзию: «Разве писали бы так, будь у нас хоть капелька старой / Жизненной силы отцов (testiculi vena ulla paterni)?» (I, 103–104).

Помимо этих, главным образом осуждаемых страстей — алчности и жажды роскоши, — упомянута распутная жизнь («ad morem discincti vivere», «stupet vitio») (III, 31–33) и еще ряд страстей, больше связанных уже с изъянами морального сознания, отсутствием разума, мудрости. Воспользуемся здесь самохарактеристикой Персия в юности. Человек, вступающий в жизнь, имеет «извращенные нравы (intortos mores)», находится во власти «духа (animus)» («l'homme passionné» (p. 280)), неразумен (V, 38–39). Тут же можно упомянуть «saevos tyrannos» (III, 35), о душевном состоянии которых он высказывается вполне по-стоически: «Жестокие страсти (dira libido), / Ядом палящим горя, души извращают природу (Moverit ingenium)» (III, 36–37). Здесь, по сути дела, дается общая характеристика страстей.

Это извращение можно видеть прежде всего в том, что человек раздваивается на показное, внешнее и интимное: «Жалкая наша / Жизнь (nostrum istud vivere triste)», «Корчим когда из себя мы (Quum sapimus)» (I, 9–11). Дело в том, что он не может открыто говорить о своих порочных желаниях и высказывает их тайно, может «лишь на ухо поведать» богу (II, 3–4). Вследствие этого он становится лжецом и лицемером: «Ведь не для всех хорошо бормотанье и шепот певнятный / Вывести из храмов и жить, своих не скрывая желаний (et aperto vivere voto). / Совести, славы, ума (Mens bona, fama, fides) («Sagesse, honneur, vertu» (p. 264)) откровенно просят и громко, / А про себя и сквозь зубы цедя бормочут: О, если б / Дядюшка сдох» (II, 6–10). Такие просьбы являются богохульством, перекладыванием на богов своей безнравственности (см.: II, 18–19, 22–23, 29–30).

Вышеприведенная цитата о желательности «Совести, славы, ума» позволяет видеть у Персия свойственное стоикам разделение предметов наших устремлений на «принимаемые» (προϋμένα) и «отвергаемые» (ἀποπροϋμένα). Действительно, «К славе врожденная страсть (Innata est... caprificus)» («le figuier sauvage» (p. 257)) (I, 25) усиливает стремление к уче-

бе и знанию, наконец, она «приятна (*pulchrum*)» (I, 24, 27–29): «Да кто же не захочет народной славы себе (*Os populi meruisse*)» (I, 41–43). И все же поэт не вполне убежден в необходимости гнаться за ней. Персий задумывается, будет ли «блаженным (*Felix*)» прах известного поэта (I, 36–40), то есть приведет ли его слава к героям и богам. Также с сомнением он относится к славе политика или юриста, к славной родословной (см.: IV, 10–16; III, 27–29).

Но главное в негативном воздействии страстей на душу заключается скорее всего в том, что человек становится зависимым от них, несмотря на субъективное ощущение свободы. Персий пишет: «“Волен я! (*Liber ego*)” — Как это так, раз от стольких вещей ты зависишь (*tot subdite rebus*)?» (V, 124). И несколько ниже ставит риторический вопрос: «Волен ли тот (*Jus habet ille...*), кто бежит, запыхавшись, вслед честолобью / В тоге беленой (*...quem ducit... / Cretata Ambitio*)?» (V, 176–177). Он также рассказывает о псе, который порвал узел, но волочит на своей шее цепь (V, 158 сл.). Это образ несвободного «плотского» человека.

«Духовный» человек в сатирах обозначен как «читатель с прочищенным ухом» (I, 126), «Стоик... у кого едким уксусом уши промыты» (V, 86). Кроме того, это и сам автор. По современной терминологии, это — интеллигент, человек, живущий по совести. Основным признаком духовности у Персия является приобщенность к философии, поэтому такого человека можно назвать еще и «философским». Примером тут опять же служит сам Персий, рассказывающий о своем философском образовании (V, 36–37, 63–64). Познавая философию, человек перестает завидовать телесным благам (III, 72–73) и даже идет на жертвы в этом отношении (III, 85).

«Духовного» человека можно характеризовать и методом от противного, имея в виду людей, «склоненных ниц (*curvae in terras animae*), умы, не причастные небу (*coelestium inanes*)» (II, 61) (французский переводчик и вовсе уж припижает их: «*Ames enfoncées dans la boue, que vous êtes loin des célestes pensées!*» (р. 267)), то есть божественному, которые находятся в плену плоти (II, 63). Так, о богаче-скряге, скопидоме, плюшкине поэт говорит: «А! это тот, кто богов прогневил да и гению гадок?» (VI, 27). Человек же духа обращен не к золоту — этому знаку материального богатства, которое не имеет никакого отношения к храмам и святыням (см.: II, 69–71), а к

истинным, духовным ценностям. Не с золотом надо обращаться к богам, а с высоконравственными мыслями. Им надо подиосить не то, что на блюдах, а «Правосознание (Compositum jus), и долг священный (fasque animo), и чистые мысли (sanctosque recessus / Mentis), / И благородство души, и честное искренне сердце (et incoctum generoso pectus honesto)» (II, 74–76), а просить у них следует уже упомянутые «совесть, славу, ум». Сам «вид» духовно-нравственных ценностей направляет человека на истинный путь, как это имеет место в случае с тиранами. Персий просит «отца великих боров (Magno pater divum)» наказать их «Только лишь тем (Haud alia ratione), чтоб они... Доблесть увидеть могли (Virtutem videant) и чахли, что долг позабыли (intabescantque)» (III, 35–39).

Философия в лице наставников ведет человека по стезе разума, умеряющего и покоряющего страсти. Приведем по этому поводу очень важные для нас строки Персия: «Ты [Корнут. — В. З., Н. С.] сумел незаметно и ловко, / Как по линейке (Apposita... regula), мои извращенные выправить нравы (intortos extendit... mores); / Разумом дух покорен (Et premitur ratione animus)... / И под рукою твоей (tuo... sub pollice) принимает законченный образ (Artificemque... vultum)» (V, 37–40). Весьма примечательным здесь нам кажется то, что данное высказывание можно истолковать согласно техноморфной модели воспитания, воспитания как обработки сырого материала на основе тех элементов человеческой деятельности, которые были выделены еще Платоном и Аристотелем. Таким образом, семантика цитируемого отрывка будет следующая: «извращенные нравы» и «дух» — материя, лишенность; «линейка» (причем не просто линейка, а «приложенная (Apposita)» и «образ» (он также не просто «законченный», но, точнее, «искусно сделанный (Artificemque)») — форма (идея); «разум» и «рука» — действующая причина, инструмент, что подчеркивается использованием пассивного залога («premitur» — «сдавливается, сжимается») и *ablativus auctoris*. Подтверждение данному толкованию можно найти в сравнении человека, еще не утвердившегося окончательно («*προοβλιν*» — продвигающийся, прогрессирующий — Посидония) в истинных ценностях, с наскоро обожженным и невысохшим горшком, которое делает Персий: «Мягкая глина (molle lutum) ведь ты и сырая (Udum): лепить (Fingendus) поскорее / Надо тебя, колесо

(rota) верти без конца» (III, 23–24; см. также: V, 115, где такой человек назван недавно вышедшим из нашего «теста» (farinae)). В данном случае налицо терминология гончарного дела, которую Персий использует, чтобы рассказать о воспитуемом.

«Выпрямление» человека с помощью философского разума — это, по сути дела, приобретение им знаний по многим философско-антропологическим вопросам, осознание их и решение, а главным образом — познание самого себя (интроспекция). Вот как Персий формулирует эту программу познания основных проблем философии человека: «Жалкое племя (miseri), учись и вещей познавай ты причины (causas cognoscite rerum): / Что мы такое (Quid sumus), зачем рождаемся (quidnam victuri gignimur), где наше место (ordo / Quis datus), / Как и откуда начав, мету (metae) обогнуть всего легче. [Персий образно представляет жизнь как ристание, состязание (агон). Ср. описание жизни в «Левиафане» Гоббса — В. З., Н. С.] / Мери познайте деньгам (Quis modus argento), чего можно желать (quid fas optare) и какая / Польза от новых монет; насколько должно быть щедрым (elargiri) / К родине, к милым родным (carisque propinquis); кем быть тебе велено богом (Quem te Deus esse / Jussit) / И занимать суждено средь людей положение какое (et humana qua parte locatus es in re). / Это познай...» (III, 66–72). И еще формулировка важной задачи, требующей осмысления: «Цельто какая твоя (Est aliquod quo tendis)? Куда ты свой дух (arcum) направляешь?» (III, 60) (французский переводчик тоже вводит слово «un but», но слово «arcum» (букв. «лук») опускает: «Vous avez un but, et vous voulez l'atteindre» (р. 271)). Не задумываясь над всем перечисленным, человек оказывается без правíла, без руля жизни. «Бродишь / Зря (Securus quo pes ferat), и живешь ни о чем не заботясь (ex tempore vivis)», — пишет поэт (III, 61–62).

Приобретение знаний обо всем этом «исправляет» человека, дает ему представление о действительной жизни, что, нам кажется, поэт выражает образом Януса (I, 58–60): чтобы знать жизнь, надо обладать всесторонним, панорамным, круговым зрением. По нашему мнению, именно оно должно устранить всякого рода «турбулентность» в душах людей: сомнения («trepidas... mentes») у человека, перед которым «путь... раздвоился (iter ambiguum est)», и он стоит «на ветвистом рас-

путье (*ramosa in compita*)» (V, 34–35); отсутствие единства среди людей («*Mille hominum species*»); пестроту их способов жизни («*rerum discolor usus*»); своеволие («*Velle suum cuique est*») и разнообразие устремлений («*nec voto vivitur uno*») (V, 52–53); исправить поведение «царского сыночка (*regum pueris*)» (см.: III, 16–18); дать «знати (*proceres*)», «патрициев крови», которая живет «с затылком слепым» (I, 61–62), знание реалий жизни.

Как уже было сказано, большое значение Персий придает самопознанию и призывает к этому своего читателя: «Как же, однако, никто, никто в себя не заглянет (*nemo in sese tentat discendere*), / Но постоянно глядит в спинную котомку передних!» (IV, 23–24). Конец IV сатиры прямо говорит о необходимости интроспекции. Человеку следует оборотиться на себя, не осуждать других (ср. басни И. А. Крылова), не слушать льстецов и подхалимов («*Respue quod non es; tollat sua munera cerdo*» (IV, 51), а самому судить о себе: «Внутрь себя углубись (*Tecum habita*) и познай, как бедна твоя утварь» (IV, 51–52). Все решает последний судья — внутренний голос (совесть), вопль которого заставляет человека «поблестеть до нутра (*intus / Palleat infelix*)» (III, 42–43), который мучает ужаснее, чем «медь быка сицилийского [тирана Фаларида. — В. З., Н. С.]», чем «меч свисающий [Дамоклов. — В. З., Н. С.]» (III, 39–43).

Эти соображения Персия о самопознании опять, как это было в случае с роскошью, накладываются на область эстетики, на понимание поэтического творчества. Персий пишет, что устремления людей — пустые заботы, что поэт не должен «следовать вкусам / Смутного Рима (*Non si quid turbida Roma / Elevet, accedas*)» (I, 5–6), то есть общепринятому, что он сам — мера (как у софистов и Протагора): «Вне себя самого судьи не ищи.ты (*nec te quaesiveris extra*)» (I, 7) («et l'on ne va pas se chercher hors de soi-même» (Р. 255). Без «судьи», точно по латинскому оригиналу, получается, кажется, несколько иной смысл).

От познания себя логично перейти к завершающей характеристике «духовного» человека — свободе: «Верно, свобода нужна (*Libertate opus est*)» (V, 73). Ведь тот, кто ищет опоры в себе самом, становится независимым от мнений других и внешних влияний. Свобода человека в ее стоическом понимании является предметом V сатиры.

Как и положено стойку, Персий говорит о внутренней свободе, о свободе как состоянии души, а вовсе не некой противоположности внешней зависимости. Поэтому не следует считать свободой «отпущение на волю (Haec mea libertas: hanc nobis pilea donant)», весьма распространенное в Риме вольноотпущеничество (V, 73–82, 124–125: «An dominum ignoras, nisi quem vindicta relaxat?»). Но и обычное понимание свободы как своеволия (волюнтаризм) стойки тоже не принимали, в связи с чем поэт согласен, что «свободен (est... liber)... тот, кому можно по воле (Cui licet ut voluit) / Собственной жизнь проводить (ducere vitam)», но без прибавления «как мне угодно (licet illuid, et ut volo, tolle)» (V, 83–87).

Границей своеволия людей выступают не только законы («Masuri rubrica vetarit») и другие установленные обществом правила и предписания, но и природа: «Publica lex hominum naturaeque continet hoc fas» (см.: V, 90, 98–99). Это доказывают последствия поступков людей, которые принимаются тем, чем хотят, совершенно не разбираясь в деле. Например, ничего не понимающий в природе лечения («natura medendi») готовит раствор чемерицы («Diluis helleborum»); пахарь, не знающий утренней звезды («agator Luciferi rudis»), требует себе корабль (V, 100–104). Ясно, что из всех этих своенравных затей ничего хорошего не получится: «Вскрикнет / Тут Меликерт, что стыда нет на свете (perisse frontem de rebus)» («le monde est renversé» (p. 283)) (V, 103).

Но кроме того, границы свободы пролегают и внутри человека, в душе его. И они даже более важны, чем внешние. Действительно, если подлинно человек свободен в своем внутреннем мире, то и ограничения свободы надо искать там же. Приведем слова Персия, свидетельствующие об этом: «Прикрикнут, тебя не толкает / Рабская доля (servitum) ничуть, и ничто извне не приходит (nec... extrinsecus intrat) / Дергать за жилы (nervos) тебя: но если ты сам из печенки / Хворой рождаешь господ (intus et in jecore aegro / Nascantur domini), то как безнаказанней выйти / Можешь, чем тот, кого плеть и страх пред хозяином гонят?» (V, 127–131). В человеке происходит некое «брожение (fermentum)», побуждающее его действовать; рожденное внутри («intus / Innata est») желание прославиться («caprificus») прет из него, разрывая печень («rupto jecore exierit») (I, 24–25) (Ф. Петровский пере-

водит «грудь (? pectore) разрывая»). Над всем этим он сам уже невластен.

В заключение приведем высказывание Персия, которое можно считать обобщающей характеристикой «духовного» или «стоического» человека, сформировавшегося под воздействием философского разума, ставшего мудрым и свободным. То, что пишет Персий, не нуждается в комментариях: «Научен ты твердо / В жизни стоять (*recto vivere*)? Различишь ты обман от истинной правды (*veri speciem*)? <... > / Иль чему следовать нам (*sequenda*), чего избегать тебе должно (*evitanda*), / Ты уж разметил себе заранее мелом и углем? / Страсти умерил (*Es modicus voti*)? Ты мил к друзьям в быту своем скромном (*presso lare*)? <... > Перешагнуть бы ты мог через деньги, забытые в глину <... > / “Да! И меня не собьешь (*Наес mea sunt*)” — если в этом уверен, то будь же / Ты свободен и мудр (*Liberque ac sapiens*)» (V, 104–114; см. также: VI, 27–34 о долге («*officium*»), который зовет помогать несчастным). С такого рода людьми сближает себя поэт (см.: V, 12–14, 22–25).

* * *

Из содержания сатир Персия следует, что центральная проблема, представленная в его высказываниях о человеке, — действительно философская: это соотношение тела и души (*verte*: материи и сознания), которое раскрывается в характеристике двух типов людей: «плотских», подверженных страстям тела и зависимым от них, несвободных, и «духовных», полагающихся на разум, который умеряет или искореняет страсти, и достигающих свободы, что вполне соответствует идеалу человека, рисуемого стоической философией.

О. Б. Ионайтис

МАКСИМ ИСПОВЕДНИК:
ОПЫТ ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОДИКЦИИ

В истории средневековой философии много примеров союзов философов, философских школ, цельных по своим устремлениям и проблематике. Существуют отношения дружбы и ученичества, которые поражают своей глубиной и философской близостью. Примером тому могут служить два таких имени, как Дионисий Ареопагит и Максим Исповедник. Вторым чаще всего упоминается как наиболее талантливый и глубокий толкователь сложной системы Дионисия. Эта традиция настолько укрепилась, что до сего дня в большинстве своем сочинения Дионисия издаются с комментариями Максима. Но Максим Исповедник не просто толкователь концепции учителя. Он сам талантливый мыслитель, чье творчество заслуживает внимания и изучения. Можно вполне согласиться с характеристикой Максима Исповедника, данной таким известным исследователем, как С. Л. Епифанович: «По своим дарованиям он бесспорно превосходил всех своих современников. Обладая необычайной силой творческого синтеза, он словно предназначен был к тому, чтобы соединить и связать те разнообразные течения, которые сама жизнь предназначала к органическому слиянию. Одинаково сильный как богослов-философ, и как аскет-мистик, и как полемист, он мог взять в свои руки все отрасли византийского богословия и, как творческий ум, претворить все богатое содержание его в единство целостной системы, и мог сделать это со всей силой своего оригинального духа...» (*Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 49 — 50).

Максим Исповедник являет собой образец достижений византийского богословия и философии. Его воззрения — пример стройной системы, продуманной и осмысленной. На формирование мировоззрения Максима особое влияние оказала александрийская школа, а в особенности Дионисий Ареопагит. Так же значительным было влияние византийских мистиков, «Великого Григория» (Григория Богослова), созерцательный опыт которого вызвал в душе Максима сильней-

ший отклик. Значение Максима Исповедника в том, что в своей системе он смог соединить два аспекта философских и богословских поисков в Византии: отцов церкви, поставивших проблемы, и Дионисия Ареопагита, построившего идеальные богословские и философские схемы. Выражаясь иначе, он соединил «плоть и кровь» со схемами Дионисия Ареопагита.

Максим Исповедник, объединив концепции мыслителей александрийской школы, Дионисия Ареопагита, Леонтия Византийского в единую систему цельного мировоззрения, создал первый опыт систематизации византийского богословия и философии, что впоследствии было использовано Иоанном Дамаскиным в известном сочинении «Точное изложение православной веры».

Максим Исповедник своим творчеством являет пример синтеза философии и богословия, веры и знания, что было не просто в той ситуации, в которой он жил. Начало тысячелетней истории Византии связано с расцветом неоплатонических философских школ, то языческих, как в Афинах, то религиозно-нейтральных, как в Александрии, и спорившей с ними, но и учившейся у них христианской патристики. Но величие философских изысков столкнулось с «прозой» реальности: «Такая хрупкая утонченность, которая дает себя ощущать в филигранной диалектике Прокла и Дамаския или в одухотворенном экстазе Псевдо-Дионисия Ареопагита, не смогла пережить крутой ломки форм жизни» (*Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. // Культура Византии: вторая половина VII–XII вв. М., 1989. С. 36*). Этому способствовало закрытие в 529 г. Юстинианом I Афинской школы, проклятие им в 553 г. наследия Оригена. В следующем столетии, обороняясь от арабов, Византия значительно меньше интересовалась философией.

На фоне этого тяжелейшего времени и возникает фигура Максима Исповедника — «...оригинального философа и богослова, в последний раз воплотившего в себе нечто от мыслительной смелости Оригена, тонкости Григория Нисского, системосозидательской широты Псевдо-Дионисия» (Там же).

Жизнь Максима была наполнена трудностями и умер он как мученик (662 г.) по дороге в кавказскую ссылку, перед этим у него «урезали» язык и правую руку за то, что противоречил официальной церковной политики, проповедуя ре-

альность человеческой воли Иисуса Христа, в личностном выборе навсегда подчинившего себя божественной воле, но не растворившегося в ней (официальной доктриной в это время было монофелитство — учение о единой воле и единой энергии богочеловека Христа, являвшееся попыткой религиозно-дипломатического компромисса между монофиситством и диофиситством, или православием). Отстаивая реальность человеческой воли Христа, Максим утверждал нравственный смысл таких евангельских сюжетов, как «моление о чаше» в Гефсиманском саду. Для того чтобы концепция двух волей не вносила двойственности в образ Христа, Максим предложил различать два аспекта воли: желание и выбор. Воля как желание принадлежит природе, а воля как выбор принадлежит личности, «ипостаси». Две воли Христа — воли на уровне желания, выбор остается единым.

Со смертью Максима Исповедника окончилась эпоха патристики. Позднее Максим Исповедник был признан святым, а его концепция была принята официальной церковью.

Время, сложности личной жизни, увлечения мистицизмом наложили отпечаток на сам стиль философствования Максима. Если во времена каппадокийского кружка богословы внимательнейшим образом относились к своему слову, его красоте и образности, популяризации, то Максим Исповедник наоборот совершенно не заботится о подобном. Он как бы разговаривает с самим собой, это диалог не нуждающегося в понимании постороннего. Интонация живой беседы, обращенной к слушателям, сменилась интонацией отшельника, которого, может быть, услышит лишь другой отшельник (и это при том, что сочинения читались и активно изучались).

Максим Исповедник создал целый ряд интересных сочинений: «Амбигва к Фоме», «Главы о любви», «Толкование на 59-й псалом», «Слово о подвижнической жизни», «Мистагогия», «Трактат о действиях и волях», «Послания к Марину», «Вопросоответы к Фелассию».

В центре учения Максима — тема человека и его высокого предназначения. Максим опирается на концепцию Григория Нисского о «плироме души» как некоей сверхличности, имплицитно заключенной в душе первочеловека Адама и раскрывающейся во всем множестве человеческих душ всех времен, которые вместе составляют органическое целое. Иисус спасал именно все это целое, поэтому муки грешников не

мыслятся окончательно, хотя эта тема есть тайна, которую нужно «читать молчанием». История мира представлена как период подготовки для вочеловечивания Бога, завершившийся рождением Христа, и период подготовки «обожения» человека. Когда человек справится с обусловленным грехопадением самоотчуждением, преодолет в себе расколотость на духовное и плотское, горнее и дольнее, даже противоположность мужского и женского — тогда весь космос будет спасен и творение воссоединится с Создателем. Так же как Христос выступил спасителем всего человечества, человек выступает спасителем всей твари. Основные этапы жизни Христа понимаются как фактические, моральные, мистические события в истории человечества, а также как символы космических процессов. Именно эта концепция впоследствии станет официальной.

Обратимся к логике, раскрывающей основные компоненты учения Максима Исповедника о человеке.

Оба мира (мир чувственный и мир мысленный) сходны по своему составу и выражают одинаковое отношение к Логосу, более того — они имеют внутреннюю гармонию между собой. В чувственных вещах, как типах или образах, можно созерцать идеи мира мысленного (и наоборот). Логосы того и другого мира параллельны. Чувственный мир есть символ духовного. Божественные идеи естества, промысла, суда одинаково проявляются в обоих мирах. Оба мира образуют гармонию мироздания.

Ничто так не отражает гармонию, цельность, установленную Создателем, как человек. Он есть «малый мир в большом», микрокосм, в котором в единое целое соединяются мысленный и телесный миры. К каждому из миров он принадлежит по естеству своему (душе и телу) и каждый из них охватывает своими энергиями — умом и чувством. Более того — оба мира в человеке приводятся в обоюдное согласие и единство. Каждая сила души человека находится в гармоничном соотношении с чувствами тела и соответствующими органами (Максим Исповедник отвергал теорию предсуществования душ, а также вселения души по образовании тела, придерживался теории творения душ). Каждый элемент чувственного познания предоставляет основу для мысленного.

Являясь центром тварного мира и созерцаемой в нем гармонии и как бы вмещающей в себя мир, человек, что естественно,

должен иметь такое же значение, какое принадлежит всему делу миротворения, и в результате — получить в самом мире преимущественное положение и тем самым приблизиться к Творцу мира — Логосу. Максим Исповедник выстраивает свой тезис по такой логике: если мир и каждая вещь в нем причастны Логосу, то в особенности причастен Ему человек, так как он — образ Божий. Если логос каждой вещи отображает собой Создателя, то логос человека в особенностях. Плоть человека, облегающая душу, являет собой лучшую параллель миру, облакающему Логос. Душа человека — это образ Самого Божественного Логоса, проявляющегося в мире Своими энергиями. Душа имеет в себе как бы всю совокупность этих энергий. И, следовательно, созерцание ее может дать такое же познание Логоса, как и рассматривание природы. Подобно тому как в мире Логос являет Себя сущим в ипостасной бытийственности и Жизни, так и в душе человека обнаруживает Себя как Разум, имеющий Ум и Жизнь. В человеке также разумно-словесная (практическая) способность покоится в уме и проявляет в нем свои логосы естества, логосы промысла и суда, определяющие все бытие мира, Логос проявляет себя в человеке как его сложный логос, определяющий все его бытие, деятельность и судьбу. Это: 1) логос бытия человека — бытия двусоставного, имеющего основные черты разумной и телесно-животной жизни и отражающего собой гармонию миров; 2) логос благобытия, намечающий нормы деятельности человека соответственно целям промысла и суда и находящий себе приложение в добрых задатках души человека; 3) логос вечного бытия, или обожения, как высшей и конечной цели промысла, завершающей богоуподобление (благобытие) соединением с Богом и дарованием боготворной непреложности душе и нетления телу. Подобные идеи Максима перекликаются с учением Григория Нисского, который считал, что человек, украшенный свойствами богоподобия, должен был получить и свойство вечности, то есть вечное бытие.

Об обожении человека Максим Исповедник говорит довольно часто, подразумевая, главным образом, будущее блаженное состояние вечной жизни. Но также под обожением Максим понимает цель и предназначение человека и частично достигаемое в земной жизни состояние богоподобия. Полное осуществление обожения представлено в Лице Иисуса Христа. В этих рассуждениях Максим наиболее близок к

учениям об обожении Григория Богослова и Дионисия Ареопагита.

Логос через Свои идеи проявляет в мире Свою творческую, промыслительную, судящую деятельность. Так же и человека Логос направляет к тому, чтобы он в познании и деятельности сосредоточил в себе все творческие идеи естества, все законы промысла и суда, а в них познал все божественные свойства и проявления скрывающегося в них Логоса. И таким образом человек бы мог стать духовным миром, состоящим из естественных, нравственных, богословских созерцаний. В этих созерцаниях он бы сосредоточил в себе всю полноту Божества (полноту божественных озарений). Человек, исходя из подобных рассуждений, является во всех отношениях образом Логоса.

Рассуждая о человеке, Максим Исповедник формулирует «идею человека». Являясь суммарным повторением всего богатого содержания идеи Логоса, насколько она выразилась в макрокосме, идея человека соединяет в себе все линии онтологии и гносеологии. Рассмотрение ее в той и другой области заменяет изучение природы. Она предоставляет возможность отчетливее и в соответствии с библейскими терминами выяснить основные пункты в катафатике и онтологии — учение об образе бытия Логоса во Святой Троице (Ум и Дух) и о причастии твари свойствам Божества (образ Божий). Исходя из подобных установок, идея человека получила важное методологическое значение в концепции Максима Исповедника. И в действительности это именно так. Указанная установка служит для философа отправной точкой для высших созерцаний. Она: 1) основа различения двух миров — мысленного (ангельского) и чувственного; 2) основа характеристики каждого из них и установления идеи гармонии между ними; 3) в ней основа различения духа и плоти в природе и Священном Писании; 4) в ней основа предпочтения жизни духовной жизни плоти и мысленного познания — чувственному.

Таково общее (онтологическое и методологическое) значение идеи человека в системе Максима Исповедника. Но, кроме того, идея человека имеет в учении мыслителя и специальное значение. Как образ Логоса, промыслительно ведущего мир к конечному объединению с Собой, человек получил великое предназначение в мироздании — фактически осуще-

ствить это объединение и тем самым исполнить великий «совет Божий» об обожении всего бытия. Человек в первую очередь должен исполнить свое предназначение относительно самого себя, в самом себе, в разных частях своего существа, в миниатюре представляющих собой разные части мирового целого и отражающих все его противоположности или «деления». Учение об этих «делениях», по всей вероятности, восходит к Григорию Нисскому (о разделении на «созданное и несозданное естество», на бытие «мысленное и неммысленное», о Христе как Соединителе разделенного).

Максим Исповедник выделяет пять «делений» — естество разделяется на Несозданное и созданное, созданное разделяется на мысленное и чувственное, чувственное разделяется на небо и землю, земное бытие делится на рай и землю. Последнее — пятое — «деление» находится в самом человеке. Это «деление» на мужской и женский пол. Человеку было дано все для того, чтобы объединить эти «деления», так как он самим существом своим связан со всеми элементами «деления»: с землей — телом, с чувственным бытием — чувствами, с мысленным — душой, к Несозданному естеству он мог восходить умом. Все эти части он должен был построить в иерархическую систему, подчинив низшую высшей, и направить в едином устремлении к Творцу. Сделать это человек должен был по собственному желанию, в сфере своего произволения, путем свободного направления всех сил души к Создателю, то есть путем правильного употребления сил души в целях объединения с Богом. Осуществить подобное можно в такой последовательности: сначала человек должен победить бесстрастием разделение в себе (на мужской и женский пол); затем святой жизнью соединить мир и рай, чтобы и тот и другой для тела его были одинаково землей; потом равноангельской добродетелью утопить тело и чувства настолько, чтобы открыть себе доступ на небо; после того — достигнуть равноангельского ведения, и таким образом, объединиться с миром мысленным; и, наконец, — в любви соединиться с самим Богом. Если бы человек исполнил свое предназначение, то он привел бы самого себя к единению с Богом, а также установил бы соответствующую гармонию частей мира, сделал бы их едиными, в результате чего они представляли бы собой один большой благоустроенный организм. Высшим показателем единения было бы то, что на человека, а вслед за

ним и на весь мир, излились потоки обожения. Обожение, объединение с Богом, погружение в Него, как естественная энергия тварного бытия, всегда стремящегося к своей Причине, привело бы тварь к вечному и непреложному блаженству. И таким образом осуществилась бы та идея, та конечная цель, которая была поставлена Логосом перед человеком как Своим образом.

Максим Исповедник считал, что насколько высока была изначальная цель человека и его роль в мире, настолько возвышено было его первобытное состояние. Вслед за Григорием Нисским Максим Исповедник изображает начальное состояние человека в самых идеальных характеристиках. Первому человеку было дано все, что было ему необходимо для объединения с Богом. Человек в начале своего существования не имел нынешнего грубого и тленного (животного) состава тела, так как элементы тела тогда не были подвержены противоборству — источнику разложения, тления, страдания. Состав тела человека был легким и нетленным. Он не нуждался в чувственном питании для поддержания своего существования. Его не обременяли особенности плотской жизни, и если он и был создан как мужчина и женщина, то только лишь по предведению падения. Человек имел все силы для духовной жизни. Заложенное в человеке добро влекло его на путь добродетели, и чистый от страстей дух не нуждался для этого в каких-либо специальных испытаниях. Ум человека без труда созерцал сущность вещей, достигал полноты духовного ведения. В человека были вложены любовь к Богу, естественное влечение к Нему, которое нуждалось только в движении, в осуществлении, чтобы человек мог из рая земного взойти в рай мысленный, в непосредственное общение с Творцом в экстазе. В этих рассуждениях Максима чувствуется влияние такого значительного средневекового мыслителя, как Афанасий Великий, который считал, что Бог дал человеку образ Свой, вложил в него влечение к познанию Себя — и это есть отражение Бога в человеке. Целью Создателя было то, чтобы человек пошел для себя в этом познании истинное блаженство.

Максим Исповедник в данном случае говорит о первоначальном человеке, а не о том настоящем эмпирическом состоянии человека, которое нам известно исторически. Он делает выводы о первоначальном бытии человека по тому восстанов-

ленному типу, который показан нам в Личности Иисуса Христа. По мнению Максима Исповедника, творение человека содержало в себе не создание Ветхого Адама, а предугадывание Нового Адама, который должен был в Себе и через Себя спасти все человечество. В этом Новом Адаме исполнились все чаяния о человеке, объединился весь мир и было даровано обожение. И, следовательно, идея человека находит свое проявление в еще более сложной и таинственной идее, которая есть не просто идея Логоса, и не одна только идея человека. Это — объединяющая идея Христа. Таким образом, антропология Максима изначально приобретает христоцентрический характер.

Рассуждая о человеке, Максим Исповедник не только говорит о начальном его существовании, но и рассматривает историческое бытие человека. Поэтому обращение к факту, во многом определившему жизнь человечества и всего мироздания, — грехопадению, является неизбежным.

Падение человека произошло в той области, в которой он должен был осуществить свое предназначение, — в области свободы воли. Здесь и кроется начало зла. Зло Максим Исповедник понимает в пределах традиции Дионисия Ареопагита. А именно — зло не есть что-либо субстанциональное или имеющее бытие по естеству. Зло есть недостаток естественной энергии, неправильное движение ее. Обнаруживается зло только в свободной воле разумных существ, когда они по ложному суждению движутся мимо истины — мимо Бога, Который только и есть опора бытия и отделение от Которого приближает к небытию, то есть ко злу. В таком неистинном движении воли первого человека и заключается грехопадение. Вместо поиска единства со Всевышним он стал искать опоры в видимом мире и только в нем. А отсюда все силы души его получили неправильное направление — к злу и к страстям. Ум забыл свой истинный источник, ведение духовное, и воссоединился с чувствами, из-за чего впал в духовную слепоту и утратил способность созерцать Бога, видеть духовную истину. Под влиянием демонов в развитии этой страсти человек дошел до всех видов религиозного заблуждения и более того — до безбожия. Далее в человеке под влиянием чувственного познания природы как источника наслаждений и страданий («познание добра и зла») взяли верх плотские влечения. Разум утратил силу нравственного руководства над

перазумными (страстными) силами души — похотью, раздражительностью и т. п., и подчинился их хаотичным движениям, побуждавшим человека видеть смысл жизни лишь в удовольствиях и избегать страданий. Таким образом, человек стал рабом плотского самолюбия, страсти плотоугодия и страсти насильничества, побуждавших его к борьбе за суетные мирские блага, средства наслаждений, вызывающих в человеке ненависть ко всему, что препятствует удовольствию и вызывает страдания. Постепенно из этих основных развились и остальные страсти. Духовная слепота, заблуждения, зависимость от чувств, страстная любовь или ненависть к чему-либо чувственному заполнили жизнь человека и поставили в зависимость от закона плоти, закона животной жизни, подчинили плотскому мудрованию. В результате грехопадения человек не только не выполнил своего предназначения, не возвысил и не одухотворил свою плоть, а наоборот — сам в познании и деятельности своей подчинился ей, отошел от истинного Бога и попал в зависимость от вещества, которое само по себе небытие. Человек стал прахом, стал служить плоти своей, чтобы сохранить существование свое. В результате грехопадения человек приобрел грубое и тленное, подверженное страданиям и смерти тело (облечение в «кожаные одежды»). Он приобрел так называемую «страстность» — подверженность страданиям, «естественным страстям».

Естественные страсти вызывали разного рода «неестественные страсти». Так, тленность плоти побуждала человека к тому, чтобы ради ее благополучия стремиться к плотским удовольствиям и избегать страдания, словом, заставляла служить плотскому самолюбию. Грубость плоти закрывала своей толщиной духовное видение, подчиняла себе ум так, что он уже не мог влиять на волю. При этих условиях неизбежно и стремительно развивались страсти самолюбия и неведения. И ничто не могло положить предел развитию этого зла — только одна смерть. Она является последним и самым страшным осуждением греховного естества.

Но при этом свобода воли не была окончательно уничтожена грехопадением. Греховная порча сильно ослабила волю человеческую, ее пределы и устремления. Но, несмотря на все произошедшее, человек мог противостоять злу, хотя это требовало больших усилий. До конца сам человек не был в состоянии преодолеть зло, он нуждался в помощи. Помощь могла

прийти только от Создателя. Новый Адам должен был преодолеть все ступени грехопадения Ветхого Адама: должен был родиться безгрешным рождением и избавиться от смерти. Но осуществить это требовалось не для одного Сына Божьего, а для всего человечества. Спасение он должен был произвести, прежде всего, в себе, чтобы стать во главе спасаемых. Таким Новым Адамом стал Божественный Логос, чтобы спасти Свой образ — человека и осуществить через боговоплощение великий Свой «совет», не выполненный человеком в прошлом. Только Божественный Логос мог во вторичном и ипостасном соединении с человеческим естеством стать Новым Адамом, чистым по рождению, сильным над грехом и тлением. Только Он мог соединить с Собой как родоначальником все человечество, как единые члены тела Своего. Это была величайшая тайна боговоплощения ради спасения человечества.

Максим Исповедник рассматривает ряд вопросов, связанных с оправданием, спасением, очищением и обожением человека: таинства как плоды Божественной благодати, еклесиология, аскетика, закон и благодать, подвижническая жизнь. Мы остановимся на вопросе о «практической философии» и ее роли в антроподиице человека, как это представлялось Максиму Исповеднику.

Человек преодолевает свое падение совершенствованием, которое есть сближение с Богом. На пути уподобления Создателю человек должен, прежде всего, отрешиться от страстей, этих извращений его естественных сил. Значимость подобного процесса в том, что нечистый не может приблизиться к Чистому, погрязший в страстях — к Бесстрастному. Предаясь веществу (плоти), человек становится врагом Богу, и к тому же из-за мирских вещественных благ человек отделяется от другого человека. Поэтому спасение есть не только единство с Богом, но и единство людей между собой. Следовательно, истинный смысл спасения — это спасение всего человечества, добровольно объединившегося в желании быть с Богом.

Возвышение к Богу начинается с развития в себе добродетелей, которые постепенно вытесняют страсти. Практическая философия, собственно говоря, и посвящена борьбе со страстями и усвоению добродетели. Она в противовес греховному закону плоти, побуждающему человека стремиться лишь к удовольствиям, предписывает человеку несение вольных тру-

дов воздержания и терпеливое восприятие невольных страданий. Главная составляющая практической философии — несение трудов, умерщвление плоти. Глубокий смысл основного концепта практической философии заключается в том, что страдания уничтожают страсти (удовольствие) и служат прощению грехов. Полезны и невольные страдания. С их помощью человек очищается от вольных согрешений. Без скорби не достигается добродетель. В этих рассуждениях Максим Исповедник близок к воззрениям Марка Подвижника.

Труды практической философии, как и вся борьба со страстями вообще, должны развиваться последовательно и планомерно, соответственно ходу развития страсти. Поэтому, прежде всего, следует поставить вопрос об условиях, в которых развивается эта борьба, об отношении к чувственным предметам, которые являются внешними поводами к страстям. Без выяснения подобных условий говорить об исключении страстей затруднительно. Телесное счастье, с точки зрения Максима Исповедника, по сути своей безразлично для истинного благополучия, как и для добродетели. Само по себе телесное счастье — не добро и не зло, оно становится таковым в результате его «употребления». И все же люди не должны к нему стремиться. Оно не есть нечто от нас зависящее, как добродетель, чтобы быть целью наших усилий. Оно — дар Промысла. И если уж мирянам не рекомендуется искать телесного счастья (дородность, красота, богатство, слава и т. п.), то уж монахам тем более. Внешние блага являются только обстановкой нравственной жизни человека, и к ее совершенствованию в общем-то безразличны. Внешние блага чаще всего только лишь поводы к страстям. Источник же зла скрыт в глубинах человеческой души, в самих страстях.

Борьба со страстями совершается в обратной последовательности развитию страсти. Начинается сопротивление страстям с уничтожения внешних проявлений зла (по плоти) и заканчивается внутренней борьбой помыслов, то есть начинается с более легкого, а заканчивается наиболее трудным для человеческого существования. Одновременно с противостоянием страстям человек должен развивать добродетели. Развитие добродетелей происходит в аналогичном порядке: сперва принимается лишь внешняя сторона добродетели, способ ее осуществления, внешний подвиг, затем постигается внутренний смысл добродетели, ее значение. В результате этого про-

цесса деятельность человека становится одухотворенной, осмысленной. Она развивается под руководством созерцаний или помыслов о добродетелях, которые озаряют человека идеей ведения о бытии мысленном, просвещают ум на созерцательной стадии. В подобном же порядке происходит усвоение всякой добродетели: оно всегда начинается с внешнего подвига, чтобы в конце пути сделать добродетель внутренним состоянием души.

Ближайшая цель усилий человеческих — обуздание страстных сил души, подчинение их разуму. В данном случае страстные силы не уничтожаются, им сообщается новое направление, которое выражается в устремлении к вещам божественным. На этой стадии человеку приходится бороться с множеством чувственных страстей, что закаляет волю и желание совершенства. В то же время первые успехи предоставляют возможность испытать ни с чем не сравнимую радость свободы от страстей и надежды на будущее. При этом метод борьбы со страстями всегда одинаков — каждая страсть уничтожается соответствующей добродетелью. Мотивом для борьбы часто является страх Божий (страх перед наказанием), которым в корне изничтожается принцип удовольствия. Страх Божий рождается от веры и является главной причиной борьбы со страстями в начале пути совершенствования человека, особенно на первой (практической) стадии нравственного развития личности. Максим Исповедник повторяет в данном случае мысль Григория Богослова, что нравственная жизнь начинается со страха Божия и очищения от страстей путем исполнения заповедей.

В процессе борьбы со страстями страх Божий соединяется с любовью и переходит в чистый благоговейный страх перед величием Божиим. Таким образом, с веры, любви и страха Божьего начинается путь к нравственному совершенствованию человека. Из страха последовательно развиваются другие добродетели: сперва воздержание, потом терпение, далее — бесстрастие и любовь. Порядок этих добродетелей есть план осуществления практической философии.

Добродетели, подобно страстям, бывают двух видов: телесные и душевные. Телесные добродетели — пост, бдение, послушание и т. п., есть не что иное, как внешние упражнения, служащие укреплению душевных добродетелей. Их освоение — начало преодоления страстей. Внешняя борьба посте-

пенно переходит во внутреннюю, имеющую своей целью обуздание страстных сил души, что намного сложнее, чем обуздание телесных пороков.

И на данной ступени логика борьбы со страстями остается прежней. Прежде всего, это борьба с низшими страстями — «вольными страстями» — пищей, славой, деньгами и т. д. Предлагаются различные способы преодоления «вольных страстей». К примеру, нестяжательство — против сребролюбия, смирение — против тщеславия и гордости и т. п. Каждая достигнутая добродетель ведет к развитию более сложной, а каждая высшая добродетель содержит в себе низшие, объединяет их, развивает и закрепляет.

Но за «вольными страстями» следуют «невольные страсти» (страдания). Страданиями в человеке вызывается страсть печали (неудовлетворенная духовная похоть к удовольствиям). Исцелением является подвиг терпения и печали по Богу, то есть развивающееся умение переносить невольные страдания как благое врачевание, сопровождающееся осознанием их очистительного значения и скорбной печалью о своих согрешениях. Основой для терпения является смирение — тот, кто отрешился от благ земных, уже не будет смущаться их наличием или потерей.

Победа над вольными или невольными страстями и исцеление души подготавливают человека к самой сложной и тяжелой борьбе — к борьбе со страстями раздражительной способности (ненависть, злопамятство и т. п.). Борьбаться с гневом трудно, почти невозможно. Лекарством от него является кротость. Помогает лишь то, что предшествующие добродетели — особенно терпение скорбей — уже смирили источник раздражительности — похоть, отвлекли ее от мирских благ. С победой над гневом борьба со страстями приходит к концу, достигается важнейший результат на пути самосовершенствования человека — обуздание страстных сил души (похотной и раздражительной способности).

Далее встает еще более сложная задача: пресечь исходные точки страстей в чувствах и помыслах. Это возможно через обучение чувств благочестивым упражнениям и через борьбу с помыслами. Подвиг мысленной брани труден, так как это борьба не только с мыслями, но и с причинами, их вызывающими. Суть этой борьбы заключается в том, чтобы научиться не задерживать в душе помыслов, чтобы они из

простых не становились страстными или, по крайней мере, из страстного помысла не переходили в греховную склонность. Нужно научиться переводить страстные помыслы в бесстрастные и тем самым предрекать конец страсти еще в ее начале. Максим Исповедник указывает на меры, помогающие в намеченном пути. Помыслы можно, во-первых, «отгонять», не допуская развития страсти, благочестивыми упражнениями (например, пением псалмов и т. п.). Во-вторых, страсти можно «отсекать», приводя их к умалению или полному уничтожению через удаление от мира и его благ, что осуществляется при помощи созерцаний и любви божественной. При этом обязательны «духовная трезвость» и молитва.

Душе, которая преодолела все препятствия и достигла высот совершенства, даруются блага. Во-первых, в награду ей дается благодать бесстрастия, которая является высшей целью практической философией. Достижение указанного блага сопровождается другим даром благодати — озарением ведения (созерцания).

Бесстрастие и ведение приводят к величайшей добродетели, которая столь необходима душе человеческой, — к любви божественной. Бесстрастие отрешает от мира, ведение дает вкушения бытия божественного, а вместе они зажигают в душе благодатный пламень любви божественной, который, возрастая, постепенно охватывает все силы души в едином стремлении к Богу. Как высшая добродетель, любовь охватывает собой все добродетели, является одушевляющим их началом и животворной силой всех нравственных исканий человека, процесса становления истинно свободной личности. Она включает в себя веру и надежду. С помощью любви все дальнейшее совершенствование осуществляется само собой, без всякого самопринуждения. Любовь ведет человека к обожению. Именно с ее помощью осуществляется непосредственное соединение с Создателем. В порыве страстной любви к Богу, в высоком мистическом восторге душа человеческая сливается с Творцом.

Таким образом, обнаруживается лучшее свойство любви — приводить к Богу все, что произошло от Бога, а также давать человеку возможность выполнить ту великую миссию, которая изначально была возложена на него и осуществление которой и есть настоящее счастье и блаженство.

Таков путь человека, осуществившего основные положе-

ния практической философии и нашедшего себе успокоение в высших мистических состояниях любви.

В целом можно отметить, что своим учением о двух волях богочеловека Максим завершил в Византии эпоху христологических споров. Он был ярким и талантливым толкователем концепций византийских мыслителей, в особенности Дионисия Ареопагита, пропагандистом учения о духовной любви.

Учение Максима Исповедника о пути совершенства человека получило распространение. Например, оно во многом определило воззрения мыслителя раннего западного Средневековья Иоанна Скота Эриугену, который в свою очередь оказал значительное влияние на развитие всей европейской средневековой философской мысли.

К учению Максима Исповедника обращались и в двадцатом столетии. Начиная с 40-х гг. он становится на Западе предметом активного исследования, что отчасти объясняется поразительными параллелями между его концепцией и учениями ряда мыслителей XIX—XX вв. — прежде всего Н. Ф. Федорова, Вл. Соловьева (активная роль человека в исполнении замысла Бога), Т. де Шардена («космический Христос»).

Для исследователей нашего времени Максим Исповедник интересен не только как историческая фигура, занимающая значимое место в мировой философской мысли, но и как мыслитель, предложивший интересную, сохраняющую современное звучание систему антропологии, ряд положений которой были освещены в данной статье.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Ж.Ж. РУССО В АСПЕКТЕ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО

Естественно-исторические взгляды Руссо на природу проявляются в его концепции развития человечества, в основе которой лежит анализ категориальной пары «естественный человек» — «цивилизованный человек». Исследуя эту дилемму, Руссо особо рассматривает эволюцию человеческой социальности, развитие потребностей и индивидуальности человека. Описывая путь развития человека, Руссо определяет две стадии.

- В первую стадию (эру дикости) Руссо помещает «естественного человека», имеющего много сходного с животным, но обладающего также несколькими очеловечивающими его инстинктами, лежащими в основе его духовности.

- На второй стадии человек становится существом социальным, и условия социума значительно изменяют его физическую и духовную сущность.

Внутри этой стадии Руссо выделяет несколько фаз. На начальной фазе человек не ведает еще о своем предстоящем отчуждении от природы, а потому продолжает чувствовать себя счастливым.

Далее начинается история общества, вызывающая у Руссо в основном негативные характеристики. Физическая и нравственная деградация человека, по мнению Руссо, происходит в результате его отчуждения от природы. На этой фазе Руссо описывает современного ему цивилизованного человека, немощного, несчастного и развращенного.

В рамках второй стадии развития перспективы человека видятся Руссо позитивными. Это дает основания говорить о возможности третьей фазы развития человеческого общества. И хотя в текстах Руссо нет прямых описаний этой фазы, тем не менее она явно прорисовывается как некая модель будущего.

При описании человека на различных стадиях и фазах его развития Руссо рассматривает соотношение биологического, социального и духовного аспектов, которые он понимает следующим образом:

1. Под биологической сущностью человека Руссо подразумевает телесные характеристики, параметры физического развития, инстинкты (привычки от природы), природные (исходные) потребности человека, роднящие его с миром живых существ.

2. Социальная сущность человека проявляется в предрасположенности к общественному образу жизни, в изменении природных характеристик под воздействием существования в обществе, в возникновении потребностей в условиях социума.

3. Некая особая духовная сущность видится Руссо как проявление нравственных, этических, эстетических, познавательных свойств и склонностей, развивающихся на основе характеристик, отличающих человека от животных.

Попробуем воспроизвести образы естественного человека, цивилизованного человека, человека будущего, описанные Руссо в различных произведениях, учитывая эти аспекты.

ЕСТЕСТВЕННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК СОВЕРШЕННОЕ ПРИРОДНОЕ СУЩЕСТВО

Ж.-Ж. Руссо, подобно другим новоевропейским философам, начинал свою антропологию с описания «естественного состояния», но создал особенный образ человека.

Руссо уверен в физическом совершенстве дикого человека, закаленного природными условиями, отобранного самой природой. Руссо пишет, что природа поступает с человеческим родом «так же, как закон Спарты с детьми ее граждан; она делает сильными и крепкими тех, которые хорошо сложены, и уничтожает всех остальных...» (*Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства // Трактаты. М., 1969. С. 48*). Именно поэтому «для этих первых людей не составляет столь большого несчастья, ни даже столь большого препятствия для их самосохранения — нагота, отсутствие жилища и всех тех ненужностей, которые считаем мы столь необходимыми» (Там же. С. 52–53).

Описывая первых людей, Руссо выводит их характеристики из основной потребности человека в самосохранении. В число потребностей, обеспечивающих самосохранение, входят потребность в еде и потребность иметь брачного партнера. «Так как забота о самосохранении составляет почти един-

ственную его работу, то наиболее развитыми его способностями должны быть те, — утверждает Ж.-Ж. Руссо в трактате «О происхождении неравенства», — главное назначение которых служить... для того, чтобы овладеть своей добычей, либо для того, чтобы не стать самому добычей другого животного» (Там же. С. 53).

Среди потребностей, которые волнуют дикаря, Руссо описывает ту пылкую и неукротимую потребность, которая делает один пол необходимым другому. Любовь является одной из наиболее естественных для человеческой природы форм проявления инстинкта самосохранения. Отделяя в чувстве любви физическое от духовного, философ утверждает, что «физическое — это вообще желание, влекущее один пол к соединению с другим» (Там же. С. 68). Первые люди, послушные своему темпераменту, были знакомы лишь с физической стороной любви, но при этом были счастливы, не ведая индивидуальных предпочтений, которые так разжигают эту страсть и создают столько трудностей для удовлетворения насущной потребности человека.

Руссо предполагал, что «естественный человек» от природы ленив и не склонен к какой-либо деятельности, кроме деятельности по удовлетворению своих потребностей. «Непостижимо, — восклицает Руссо в работе «Опыт о происхождении языков», — до какой степени человек ленив по природе. Он живет, кажется, лишь для того, чтобы спать, питаться и пребывать в неподвижности; с трудом решается он выйти из бездействия, дабы не умереть с голоду... Ничего не делать — первая и самая сильная страсть человека после инстинкта самосохранения» (Там же. С. 243). Поэтому о трудолюбии такого человека говорить не приходится. Важной представляется Руссо не столько потребность человека в труде, сколько потребность в покое, как раз и обеспечиваемая трудом, деятельностью по удовлетворению своих насущных потребностей.

Как отмечал М. Bruppacher, подчеркивая этот момент в концепции Руссо: «Из этой потребности следует для Руссо принципиальное миролюбие естественного человека» (*Bruppacher M. Selbstverlust und Selbstverwirklichung. Die geistige Entwicklung des Menschen bei J. J. Rousseau. Bern; Frankfurt a. M., 1972. S. 50*). Этот совершенно нетипичный взгляд на природу человека дает возможность Руссо утверж-

дать, что желание войны, власти, уничтожения и подавления, насилие и уничтожение себе подобных — продукт человеческой эволюции и результат цивилизационного развития человечества. От природы человек уже в силу своей лени не предрасположен к подобным действиям.

Этот взгляд Руссо выделяется на фоне сформировавшихся в ту эпоху представлений Дж. Локка, Т. Гоббса, Гроция (Г. Гуго) о человеке как естественном, природном существе, стремящемся получать удовольствия и избегать страданий. Конкуренции за жизненные блага, по мнению этих философов, порождала в человеке состояние агрессии, борьбы, войны. Философы того времени настаивали на естественности, природности таких качеств человека, как злость, безжалостность, конфликтность.

Споря с Гоббсом и Ламетри, Руссо настаивает на том, что «дикири не злы, как раз потому, что они не знают, что значит быть добрыми; ибо не развитие познаний и не узда Закона, а безмятежность страстей и неведение порока мешают им совершить зло...» (*Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 64*). Женевский мыслитель отрицал возможность нравственной характеристики первочеловека, относит нравственность на счет общественного его состояния.

По представлениям Руссо, люди обладают от природы, кроме чувства самосохранения, еще и чувством сострадания, вытекающим из него. Самосохранение вызывает с необходимостью сочувствие к себе подобным, объединяющее родовую силу. Ведь именно любовь к себе, влечение к своему партнеру, стремление продолжить свой род, «самосохраниться» во времени рождает потребность в защите партнера, конкретного или потенциального, так же как и детеныша, что закреплено природным инстинктом сострадания и сочувствия. По мнению Руссо, сострадание предполагает отождествление себя со страдающим живым существом и происходит не с помощью разума, а исключительно благодаря естественному чувству, то есть присущему человеку от природы, а значит, досоциальному и внеинтеллектуальному.

Такой человек, описанный Ж.-Ж. Руссо как «естественный человек», озабоченный удовлетворением своих потребностей, не стремится и, пожалуй, не должен стремиться к социальности, если не считать брачного партнерства отдельной социальной формой. По мысли Руссо, природа настолько со-

вершенна, что вне групповых форм жизнедеятельности человек может существовать в абсолютном одиночестве. Так считали многие мыслители Нового времени.

Если природа предоставляет человеку все средства, чтобы удовлетворить его потребности, и если, с другой стороны, эти потребности еще не превысили естественной доли — то есть потребности в пище, покое и половом партнере, то это означает, что отдельный человек испытывает полную самоудовлетворенность и самодовольство. «Естественный человек» Руссо, если его потребности удовлетворены, предельно самодостаточен. Позже Руссо будет связывать это первобытное довольство собой с сущностью того, что человек называет счастьем. Именно в таком неосознанном, неформализованном в словах состоянии полноты и непрерывности существования и пребывает дикарь Руссо.

Руссо, обнаруживая родство человека с миром животных, все-таки выделял его из этого мира. Он предполагал, что «специфическое отличие, выделяющее человека из всех других животных, составляет не столько разум, сколько его способность действовать свободно. Природа велит всякому живому существу, и животное повинуетя. Человек испытывает то же воздействие, но считает себя свободным повиноваться или противиться, и как раз в сознании этой свободы проявляется более всего духовная природа его души» (Там же. С. 54).

Феномен человечности, по Руссо, заключается еще и в уникальной способности к продуктивному и полноценному развитию. Эта уникальная способность — «способность к самосовершенствованию, которая с помощью различных обстоятельств ведет к последовательному развитию всех остальных способностей, способность, присущая нам как всему роду нашему, так и каждому индивидууму; в то время как животное по истечению нескольких месяцев после рождения на свет становится тем, чем будет всю жизнь, а род его, через тысячу лет, — тем же, чем был он в первый год этого тысячелетия» (Там же). Между категорией естественной свободы и принципом самосовершенствования Руссо существует точное и определенное диалектическое отношение. По мере самосовершенствования человека увеличивается мера его свободы, в свою очередь самосовершенствование и саморазвитие возможно только в ситуации естественной свободы.

ЦИВИЛИЗОВАННЫЙ ЧЕЛОВЕК КАК ТУПИКОВЫЙ ВАРИАНТ РАЗВИТИЯ СОЦИАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Вступая на путь общественного развития, «естественный» человек приобретает новые черты, иные характеристики. Они развиваются в результате преобразования, изменения, а порой и искажения природной, естественной сущности человека. Решающими в этом процессе становятся те характеристики, которые отличают человека от животных.

На наш взгляд, Руссо разделяет понятия «социальность» и «цивилизованность». Понятие социальности у Руссо не носит какой-либо позитивной или негативной характеристики, оно нейтрально. Руссо не оценивает переход к социальному существованию, а лишь констатирует его. Цивилизованное же состояние рассматривается Руссо как фаза развития социальности и оценивается им явно отрицательно.

Люди в обществе значительно больше отличаются друг от друга, чем дикари. В первоначальном своем состоянии люди демонстрировали собою неравенство, но лишь природное, естественное, отраженное в их физическом состоянии. Новое неравенство, вызванное общественным положением, значительно изменило людей, усугубив их различия, привело к новым изменениям: «...одни стали совершеннее или выродились и приобрели различные новые качества, хорошие или дурные, которые не были присущи их природе, другие долгие оставались в первоначальном своем состоянии» (Там же. С. 40). Поэтому описания социального человека включают примеры как негативного, так и позитивного развития человеческой природы. Примером негативного развития человека, по Руссо, является цивилизованный человек.

Окружив себя всяческими изобретенными им устройствами для облегчения жизни, цивилизованный человек оказал себе, своему телу и физическому здоровью, медвежью услугу. Руссо сокрушается, что «самая наша изобретательность лишает нас той силы и той ловкости, которую дикого человека заставляла приобретать необходимость...» (Там же. С. 48). Сила и ловкость, физическое совершенство и здоровье, данные человеку от природы и присутствующие у дикаря, цивилизованным человеком в значительной степени утрачены. Сила человека как будто перевоплощается во внешние по отношению к человеку и им же созданные вещи — инструменты и

механизмы. Без них он слаб и беспомощен, хотя природные задатки силы и ловкости есть у всякого человека.

В истории философии проблема цивилизованного человека до Руссо не рассматривалась, зато активно обсуждалась проблема человеческих страстей. Спиноза, Декарт, Гельвеций, Юм обращались к этой проблеме. Особенность взглядов Руссо заключается в том, что он рассматривает страсти как форму проявления природных потребностей. У естественного человека потребности проявлялись как простые, недифференцированные желания. У цивилизованного человека они приняли иную форму — форму страсти. При этом под страстью понимается аффективное состояние. Предмет страсти всегда реален и конкретен. Таким образом, можно утверждать, что Руссо впервые рассмотрел эволюцию природных потребностей и их преобразование в условиях социума в страсти.

Цивилизованный человек, приобретая знания, значительно развил свои потребности, как в количественном, так и в качественном отношении. Он изощрен в своих потребностях, по сути простых и легко удовлетворяемых в «естественном состоянии». Разум сыграл с человеком злую шутку. Благодаря ему человек узнал великое разнообразие и разнообразное качество удовлетворяющих его потребности вещей. Но природа не обеспечивает человека всем этим разнообразием и качеством. Она создает лишь условия для его появления. Нужен кропотливый и напряженный труд для производства всего, что теперь уже стало новыми потребностями человека. Но природа не снабдила человека трудолюбием. Вот почему он стал заложником своих возросших потребностей.

Общество тоже не выручает человека в этой проблемной ситуации, поскольку оно «не может ни предвидеть, ни удовлетворить различные желания тех, кто его составляет, оно не обременяет себя настолько этою заботою; оно лишь заботится о защите всех членов и об их общей безопасности; в том же, что касается до средств к существованию, оно радеет лишь о том, чтобы частные лица были в состоянии сами заботиться об удовлетворении своих нужд» (*Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски [О роскоши, торговле и ремеслах] // Трактаты. С. 440*).

В процессе познания и сравнения себя с окружающими у человека появляется потребность самоутвердиться, через внешние признаки приобщившись к одному социальному

слою и отделившись от другого. Так рождаются две страсти — страсть потребительства (стяжательства) и страсть отличаться от других индивидуумов, так развитые у современных людей.

При этом голос природы внутри человека заглушается, с одной стороны, хором голосов вне человека, формирующих мнение о человеке, а с другой — его собственным голосом разума. Эти голоса заставляют человека оценивать себя не по внутреннему своему ощущению, не по голосу природы внутри себя, а по внешнему мнению сторонних людей и выводам разума из собственных, пусть стройных и логичных, но не всегда соответствующих здравому смыслу рассуждений.

Способность к размышлению не только способствует гипертрофированному развитию чувства самосохранения (до самолюбия и самовлюбленности), но и заглушает чувство сострадания, которое было дано человеку от природы как привика от извращения чувства самосохранения.

Разрастающаяся в результате познания потребность человека в вещах, а также подавленное разумом же чувство сострадания порождают и еще одну беду человечества — войну. «Войну вызывают не отношения между людьми, а отношения вещей» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Трактаты. С. 157*). Ленивый и незлой по природе человек, наделенный чувством сострадания, вдруг превращается в цивилизованном состоянии в агрессивное и безжалостное существо, вступающее в кровавые распри с себе подобными из-за права собственности на вещи, не так уж необходимые дикарю, но страстно желаемые цивилизованным человеком.

Пылкое и неукротимое влечение дикаря к особи иного пола у цивилизованного человека преобразуется в страсть, в которой кроме физического появляется еще и духовное. А поскольку духовность в любви, по мнению Руссо, означает направленность этого чувства на конкретный предмет, а не просто на любую особь иного пола, можно предположить, как затрудняется этим выбор партнера. Ведь и сам партнер тоже начинает выбирать. Вероятность совпадения выбора все уменьшается, а страсть любви становится все сильнее и необузданней.

Руссо подчеркивает, что в результате перехода человека в цивилизованное состояние удовлетворение его потребностей значительно осложняется. «Несчастье людей заключается в

противоречии, существующем между нашим состоянием и нашими желаниями, между нашими обязанностями и нашими склонностями, между природой и общественными установлениями», — утверждает Ж.-Ж. Руссо в наброске «О счастье народа» (*Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски [О счастье народа]. С. 429*).

Руссо характеризует цивилизованного человека как несчастного человека. Несовпадение потребностей цивилизованного человека с его возможностями, раздирающие его страсти и искушения, которые угодливо предоставляет ему развившийся разум, делают человека таковым. Причина этого несчастья — отчуждение:

— Человек отчуждается от собственной своей природы, перестав слушать в себе внутренний голос природных импульсов.

— Человек отчуждается от внешней природы, отделив себя различными механизмами, орудиями, вещами и создав искусственную потребность в этом множестве непужного и излишнего.

— Человек отчуждается от знания самого себя, ища оценку себе и знание о себе в мнениях других людей. Для Руссо «совершенно несомненно, что мы меньше ищем собственное счастье в себе самих, чем во мнении окружающих. Все наши труды направлены на то, чтобы казаться счастливыми» (*Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски [О чести и добродетели]. С. 442*).

Эти проблемы цивилизованного человека позже очень ярко сформулировал К. Лоренц, описав современный экологический кризис через его сущностную характеристику — состояние человека и используя при этом понятие греха (*Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Знание — сила. 1991. № 1. С. 1–11*).

Итак, воспроизведенный образ цивилизованного человека Руссо явно находится в противопоставлении с его пониманием «естественного человека». Это противопоставление можно представить следующим образом:

Естественный человек	Цивилизованный человек
Физическая сила и ловкость.	Слабость, физическая неразвитость,
Высокая чувствительность	низкая чувствительность орга-
и натренированность орга-	нов чувств.
нов чувств.	

Здоровая природная среда жизни.

Ограниченный набор и неопределенное качество примитивных биологических потребностей.

Здоровое себялюбие.

Склонность к состраданию и миролюбие.

Самодостаточность и гармоничное сосуществование.

Состояние неосознанного счастья.

«Разумное» использование чувств, природных задатков, естественных склонностей.

Незначительные физические различия и равенство перед природой.

Свобода от социальных условностей, свобода следовать голосу инстинкта или сопротивляться ему.

Нездоровая городская среда существования.

Взросшее количество и четко определенное качество потребностей, часто развитых до уровня страсти.

Нездоровое самолюбие, вплоть до самовлюбленности.

Агрессивность, воинственность, безжалостность к своим сородичам.

Отчужденность от себя самого и от природы.

Многочисленные осознаваемые несчастья, состояние дисгармонии, кризиса.

«Бесчувственность» разума.

Социальное неравенство, усугубившее различие физических параметров.

Несвобода как зависимость от социальных условностей и предрассудков.

Во всех перечисленных противопоставлениях, характеризующих перерождение естественного человека в цивилизованного, одну из ведущих ролей играет разум человека. Именно разум, создав комфортность жизни, лишил нас необходимости физического совершенства. Именно разум, опираясь на природное себялюбие, способствовал развитию самолюбия. Именно разум заглушает в нас голос природы, обращающийся к нашему чувству сострадания, ощущениям удовольствия и неудовольствия. Именно разум безмерно распаляет наши страсти.

Но не разум вообще винит Руссо во всех несчастьях человечества, а лишь рассогласование голоса рассудка с голосом природы. Стадию цивилизованного человека Руссо назвал «эпохой наиболее постыдных проявлений развращенности и

наибольших бедствий человека... когда новые страсти уже заглушили естественные чувства, а человеческий разум еще недостаточно развился, чтобы заменить естественные побуждения правилами благоразумия» (*Руссо Ж.-Ж.* Фрагменты и наброски [О естественном состоянии]. С. 419).

Таким образом, Руссо восставал против развития человека и человечества по «цивилизационному» сценарию, считая его тупиковым направлением. В то же время Руссо с оптимизмом относился к перспективам развития человечества. Мы попытаемся реконструировать представления великого философа о будущем человеческого общества, воссоздав его проект. Обратимся, как и прежде, лишь к антропологическому, индивидуально-личностному, аспекту этой проблемы.

ПРОЕКТ БУДУЩЕГО ЧЕЛОВЕКА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ ГАРМОНИИ ЕГО ПРИРОДНОЙ, СОЦИАЛЬНОЙ И ДУХОВНОЙ СУЩНОСТИ

Ни в одном произведении Ж.-Ж. Руссо нет специального раздела, описывающего то, каким человек должен стать. Однако отдельные черты будущего человека можно найти во многих текстах философа. Предпримем попытку воссоединить их и сконструировать модель человека, опираясь на следующие источники этой реконструкции:

- биографические факты, которые сам Руссо преподносит нам как некоторый образец;
- описания развращенного цивилизацией человека, в которых зеркально отражается образ идеального человека;
- описания элементов современного для Руссо общества, которые он считает достойными для включения в модель будущего общества;
- педагогическую систему Руссо, в которой черты человека будущего угадываются в целях воспитания, приемах и методах, а также учитываемых факторах.

Восхищение физическими возможностями «естественного человека» и сожаление о физической немощи человека цивилизованного, высказываемые Руссо, позволяют предположить, что он хотел бы видеть человека сильным и ловким, максимально использующим свои природные возможности. Но из этого следует, что необходимо постоянно держать свое тело в тонусе, не нежить и не холить его излишне. То есть человек должен вести почти аскетичную жизнь сообразно законам

природы. Это возможно лишь тогда, когда он сам будет обеспечивать свое существование, либо непосредственно добывая пищу, сооружая кров и изготавливая одежду; либо опосредованно, зарабатывая каким-либо ремеслом средства для существования. Сам Руссо вел жизнь достаточно аскетичную, чем вызывал недоумение не только коллег по перу, но даже своих домочадцев. Как цельная натура, он не мог провозглашать в своих произведениях одни принципы, а жить по другим.

Вторым условием формирования физического здоровья, силы и ловкости является максимальное использование природы как здоровой среды жизни. Наиболее целесообразной кажется Руссо жизнь вне большого города. Недаром героев своих произведений он не поселяет в городе. Восхваляя жизнь в малых городах и небольших поселках, Руссо аргументирует это, в частности, тем, что жизнь в таких поселениях более способствует развитию разума, несмотря на то, что там относительно менее бурная деятельность, «чем в столице, так как страсти не столь пылки и потребности менее настоятельны. Но там больше оригинальных умов, больше изобретательного мастерства, больше настоящих новинок...» (*Руссо Ж.-Ж. Письмо Даламберу о зрелищах // Избр. соч.: В 3 т. М., 1961. Т. 1. С. 113*).

Как образец взаимодействия с природой описывает Руссо крестьянский образ жизни. Крестьяне намного ближе к природе, так как «привязаны к своей земле больше, чем горожане — к своим городам. Равенство, простота сельской жизни имеют для тех, кто никакой другой жизни не знает, такую привлекательность, что у них не возникает желания сменить свою жизнь на другую. Отсюда — удовлетворенность своим состоянием, которая делает человека спокойным; отсюда — любовь к отечеству, которая привязывает его к существующему в стране внутреннему устройству» (*Руссо Ж.-Ж. Проект Конституции для Корсики // Тракаты. С. 261*).

Привлекательным в крестьянском образе жизни представляется Руссо необходимость в поте лица добывать себе пропитание. Такой труд требует постоянного вслушивания и всматривания в природу, не заглушает внутренний голос природы, способствует поддержанию физического и нравственного здоровья человека, не позволяет его потребностям переходить природные рамки, что связано с напряженностью и тяжестью крестьянского труда. Не тормозится при этом и

интеллектуальное развитие человека, благодаря народным промыслам и рукоделиям. Возникает образ человека, прекрасно владеющего не только основной профессией, но и дополнительными умениями и искусствами, занятого не только физическим, но и духовным или интеллектуальным трудом.

Человек будущего, по мнению Руссо, непременно должен обладать эмпатией. Природная склонность к состраданию «естественного человека», утраченная человеком цивилизованным, должна быть восстановлена, но уже на новой основе. Руссо призывает изменить отношение человека к животным, признав за ними естественное право: «...если я обязан не причинять никакого зла мне подобному, то не столько потому, что он есть существо мыслящее, сколько потому, что он есть существо чувствующее: это качество, общее и животному и человеку, должно, по меньшей мере, давать первому из них право не подвергаться мучениям по вине другого» (*Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении неравенства. С. 43*).

Таким образом, Руссо проектирует у человека будущего изменение отношения к живым существам от объектного к субъектному. Такая эволюция природной склонности человека к состраданию происходит, как можно заметить, через осознание естественного права.

Руссо считает необходимым условием достижения идеального будущего переход человека к гражданскому состоянию, которое произведет «в человеке весьма приметную перемену, заменяя в его поведении инстинкт справедливостью и придавая его действиям тот нравственный характер, которого они раньше были лишены. Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право — желание, человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается вынужденным действовать сообразно другим принципам и советоваться с разумом, прежде, чем следовать своим склонностям» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 164*). Для человека, живущего в гражданском обществе по принципам общественного договора, общая воля, как отчужденная от себя собственная воля, становится регулятором его поведения. А поскольку механизм формирования общей воли невозможен без участия разума, именно разум становится необходимым звеном в облагораживании человека. В этом случае имеется в виду разум, обращенный не на себя, а на общее благо. Следование же общей воле предполагает нали-

чие у человека сформированной волевой сферы, проявляющейся в способности подчиниться установленным общей волей законам и действовать в соответствии с ними. Для характеристики этого качества Руссо употребляет понятие долга.

В гражданском состоянии у человека должен поменяться руководящий принцип. Если в «естественном состоянии» таковым являлся лишь голос природы, если цивилизованным человеком руководили соблазны и страсти, заглушившие естественные чувства, то гражданское состояние должно было подавить постыдные проявления развращенности, вернуть человеку его природные чувства, очистив их от налета общественных предрассудков, и использовать достижения разума, развивать его так, чтобы он смог «заменить естественные побуждения правилами благоразумия» (*Руссо Ж.-Ж. Фрагменты и наброски [О естественном состоянии]*. С. 419).

Таким образом, Руссо находит баланс между разумом и чувствами человека. В его работах возникает образ человека разумного, но не утратившего природного чувства. «От скольких заблуждений уберегли бы разум, скольким порокам помешали бы родиться, — сокрушается философ, — если бы умели принудить животные силы служить на благо нравственному порядку, который они так часто нарушают!» (*Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя*. М., 1949. С. 374). «Та целостность, — пишет М. К. Борисенко, — к которой стремится Руссо ... выражается в понятии золотой середины, где мудрость очищает страсти, без которых невозможно счастье личности. Иначе говоря, страсти и разум мыслятся как две равные составляющие внутренней гармонии личности» (*Борисенко М. К. Формирование общественно-политических и эстетических воззрений Ж.-Ж. Руссо в 30–40-е годы*. М., 1982. С. 11).

Счастье человека будущего обеспечивается тем, что разум начинает руководить человеком, его потребности соизмеряются с природными чувствами и действия соответствуют правилам благоразумия.

Характеризуя человека в гражданском состоянии, Руссо использует категорию «свобода». Но эта не свобода дикаря, который волен, в отличие от животных, подчиняться или не подчиняться мощно звучащему в нем голосу природы. Действия дикаря детерминированы не только окружающей природой, но и его собственной волей. Человек в гражданском

состоянии обретает «моральную свободу, которая одна делает человека действительным хозяином самому себе; ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» (*Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. С. 165*). Руссо создавал свою философию, проживая выдвигнутые им положения. Так, утверждая необходимость достижения состояния свободы, он и сам пытался освободиться, «вырвать из своего сердца всякую зависимость от людских толков, боязнь осуждения, которая могла отвратить... от того, что было само по себе хорошим и благоразумным» (*Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. С. 336*).

Обратимся еще к одной характеристике человека в гражданском состоянии — равенству. Люди в их «естественном состоянии» равны перед природой. Они имеют одинаковую собственную природу, то есть обязательный набор естественных чувств и потребностей, и одинаковую внешнюю природу, то есть одни и те же природные условия в пределах одного сообщества. В гражданском состоянии человек возвращается к равенству, но на совершенно ином уровне. Это равенство людей перед законом, перед условиями общественного договора, перед выбором поступать в соответствии с ним или вопреки ему.

По представлениям философа, человек в создаваемом им будущем будет счастлив, только если поймет, «что источник истинного счастья — в нас самих и что не во власти людей сделать подлинно несчастным того, кто хочет быть счастливым» (*Руссо Ж.-Ж. Исповедь. Прогулки одинокого мечтателя. С. 592*).

В восхождении к человеку будущего Руссо отвел особую роль разуму. С одной стороны, философ обвиняет разум в том безнравственном и удручающем состоянии, в котором находится «цивилизованный человек». С другой стороны, именно разум играет в его модели развития человека и становления гражданина ключевую роль. Руссо, на наш взгляд, сомневается в полезности и благотворительности того разума, который направлен на окружающие человека объекты как на источник удовлетворения своих потребностей. Только разум, направленный на себя, рефлексия, позволит человеку понять, что его счастье зависит не от внешних объектов, а от него самого.

Таким образом, из философской концепции гражданского общества, философско-педагогической системы, автобиографических заметок Руссо возникает образ человека будущего:

- сильного и ловкого, отличающегося физическим совершенством;
- ведущего жизнь почти аскетическую, во всяком случае, не праздную;
- в труде добывающего себе средства к существованию;
- имеющего потребность в общении с природой и предпочитающего природную среду городской, как более здоровую среду жизни;
- обладающего эмпатией и субъектным отношением к живым существам на основе природного сострадания и признания за ними естественного права;
- живущего по законам гражданского общества, руководствуясь не голосом природы или требованиями социума, а исключительно своим свободным и разумным выбором, чувством долга и ответственности;
- обладающего моральной свободой;
- равного другим людям, равного перед условиями общественного договора и перед выбором поступать в соответствии с этим договором или вопреки ему;
- счастливого от того, что удалось разрешить противоречие между своими желаниями и возможностями, между обязанностями и склонностями, между природными влечениями и общественными установлениями.

Таким образом, в антропологии Ж.-Ж. Руссо прослеживается развитие человека. Исходным пунктом этого развития является «естественное состояние», которое рассматривается философом как воплощение природной сущности человека. Переход к социальному состоянию сопровождается глубокими изменениями человека. При этом Руссо отличает социальное состояние от цивилизованного, рассматривая его как одну из фаз или вариант социального состояния. Современное Руссо цивилизованное состояние человека характеризуется им как бесперспективное, так как развитие в этом направлении ведет человека к деградации.

Проявляя негативное отношение к цивилизованному состоянию, Руссо допускал и предполагал возможность позитивного развития человека. Реконструкция взглядов мыслителя на человека будущего позволяет воссоздать образ чело-

века, в котором гармонизированы его природная, социальная и духовная сущности на основе сохранения естественных чувств и направления разума человека на осознание себя, своей природы, своего места в мире.

Н. Д. Наумов

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОДИЦЕЯ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО

«В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться — и здесь решающими были для меня размышления над понятием “личности”... все отступило перед неизбежностью построения метафизики человека», — так описывал эволюцию своего мировоззрения В. В. Зеньковский (*Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 кн. Л., 1991. Кн. 2, ч. 2. С. 253*).

О чем бы ни писал В. В. Зеньковский — об истории отечественной философии или о творчестве выбранного им мыслителя, о педагогических задачах времени или о развитии христианского богословия, апологетики — всегда центром его исследований являлся человек, личность, судьба. А понятие человека, по мнению этого известного отечественного мыслителя, возможно лишь представив человека во всей системе мироздания в целом. При этом главной чертой окружающей действительности является столкновение сил добра и зла. В этой-то борьбе и проявляется сила человеческой личности, ее свобода, но не свобода как хаос и распад, а как созидающее начало, соединяющее человека с Богом: «Если человек зависит от природы, от социальной среды, то все же бесспорным является в нем факт свободы. Но акты свободы, коренясь в метафизической глубине человека, получают свою творческую силу лишь при сочетании с благодатной помощью “свыше”, — без этого они бессильны и почти всегда отдают человека во власть зла» (Там же).

Обращаясь к современному существованию человека и человечества, видя проблемы, а порой и тупики бытия личности. Зеньковский считал необходимым ясно и четко сформулировать «учение о человеке». Так он видел основные, узло-

вые моменты этого учения: «Человек в метафизическом освещении являет с наибольшей силой действие первородного греха. Та цельная жизнь, которая сочетает в живое единство тело, душу и дух, нарушается, но не разрушается смертью. Воскресение людей в Царстве Божием восстанавливает утрачиваемую при смерти живую цельность жизни. Путь человека на земле стоит под знаком “креста” (у каждого человека, по учению Господа, “свой” крест, что обеспечивает несравнимость и своеобразие каждой личности), то есть внутреннего закона, по которому может быть восстановлена утраченная (хотя в основе и не разрушенная) цельность в человеке. Отсюда понятна центральность в человеке его моральной жизни. Освобождение от власти “душевных” движений, одухотворение всего состава человека есть вместе с тем наша подготовка к торжеству вечной жизни в человеке» (Там же).

Определив таким образом основные константы бытия человека, Зеньковский подчеркивал, что на педагогике лежит важнейшая задача. С одной стороны, педагогика должна воспитывать в человеке устремление к совершенству, к сближению с Творцом и тем самым формировать личность: «Все педагогические усилия, какие вообще осуществимы, должны быть направлены на то, чтобы юное существо могло “найти себя” и творчески преобразовать свой состав, какой оно в себе находит, как взаимодействие последственности, социальных и духовных влияний» (Там же). А с другой стороны, задача педагогики — помочь человеку оправдать свое существование через преодоление зла в мироздании. Указанные задачи делают педагогику наукой особенно важной, что еще более усиливается тем, что педагогика работает с человеком в начале его жизненного пути — с ребенком.

Таким образом, Зеньковский являет нам пример создания новой педагогики на основаниях христианской антропологии (см.: *Зеньковский В. В. Основы христианской философии*. Париж, 1964). Посмотрим, в чем он видел решение поставленных задач.

Анализ исторического развития педагогических идей и их современного состояния привел В. В. Зеньковского к выводу, «что слабость и некая растерянность современной педагогической мысли связаны с ее подчиненностью принципам натурализма, тогда как надлежащее свое осмысление педагогическое творчество может найти лишь на почве религии, в частно-

сти — в системе христианской антропологии. Религиозная природа педагогического вдохновения не вмещается в систему философских идей нашего времени — и этим создается, по моему глубокому убеждению, тот внутренний тупик, в котором находится современная педагогика» (*Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1996. С. 9*). Об этом же, особо подчеркивая безрелигиозный, атеистический характер современной педагогики, он говорит в своих педагогических лекциях (*Зеньковский В. В. Педагогика. М., 1996. С. 11–12*).

«Автономность» педагогики по отношению к религии начала проявляться в XVIII в., в просветительской философии, утверждавшей возможность разума познать и преобразовать мир, не обращаясь к религии. Место религии все больше занимает философия, тяготеющая к натурализму, считавшему определяющим в развитии личности природные начала. Развитие психологических представлений, возникновение психологии детства привели к мысли о возможностях творческого влияния на развитие ребенка путем создания определенных условий его жизни. Существовавший в то время педагогический анархизм с его требованием полного невмешательства в жизнь ребенка оказался несостоятельным. Началось изучение именно факторов и условий благоприятного развития личности. Одновременно укреплялась мысль, что личность человека не развивается «из самой себя», что в своих высших и творческих возможностях она связана с миром ценностей, в том числе сверхиндивидуальных и сверхэмпирических. Ко второй половине XIX в. картина меняется и педагогика стремится оторваться уже и от философии, чтобы всецело связать себя лишь с науками о ребенке, превратившись только в педологию. В конечном итоге в XX в. в педагогике возник своеобразный мировоззренческий кризис, приведший в конце концов к мысли о необходимости связи педагогики с философией.

К началу XX в., по мнению В. В. Зеньковского, в педагогике обозначились два мировоззренческих направления — натурализм и трансцендентализм. И оба являются, по его мнению, несостоятельными. Первый — натурализм отрицает абсолютные начала и в варианте пантеизма присваивает природе божественные свойства. В педагогике он не может обосновать веру в ребенка. Натурализм полагается на «харак-

тер», развитой интеллект, на различные функции сознания, то есть на то, что определяет личность человека как «продукт» эволюции. О творческом самоопределении личности натурализм не говорит. А трансцендентализм признает невыводи-мость из природы высших принципов и ценностей, возвыша-ющих человека над природой, то есть он признает, что чело-век не полностью подчинен природе, с ее причинной обуслов-ленностью, и в нем есть нечто, возвышающее его над приро-дой. Это некоторые ценности. Правда, уничтожая причин-ность, трансцендентализм уничтожает и религию, превраща-ясь в безрелигиозную философию, или «философию безрели-гиозности», высшую и утонченную форму позитивизма. Вера в человека, в силу его души как основу всякого воспитания становится безграничной и ослабляет саму возможность вос-питания. Итак, по Зеньковскому, трансцендентализм — нечто более важное и цельное, чем натурализм: «Трансцендента-лизм, признающий личность связанной с сверхиндивидуаль-ной сферой ценностей, означает не отрицание религиозной проблемы, а лишь воздержание от религиозного реализма» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христиан-ской антропологии. С. 14). Уже в трансцендентализме перед личностью открывается «сверхличное и сверхиндивидуаль-ное», подводя ее вплотную к религии. «Педагогика, ощутив-шая в развитии личности ту таинственную глубину, силы ко-торой не находятся в распоряжении личности, вплотную под-ходит к религиозной постановке педагогических проблем» (Там же).

В. В. Зеньковский полагает, что только религиозная педа-гогика дает человеку объяснение его высших сил и целей. Конечно, процессы секуляризации в педагогике нельзя оцени-вать только как негативные. В них был и положительный момент, который заключался «в вере в человека, в вере в его творческую силу, способность к прогрессу, в вере в историю как путь и силу прогресса. Сама по себе эта вера не только не противоположна христианству, но, взятая с известными дополнениями, образует центральное ядро христианства, ос-нованная на факте Боговоплощения и спасения человека че-рез смерть и воскресение Спасителя. Христианство не просто возвышает человека над природой, присваивая ему царствен-ное значение, но в идеале обожения оно расширяет царство человека за пределы Космоса, ибо людям дана “власть быть

чадами Божиими" (Иоанн. I. 12). Христианство есть не только спасение человечества, но и новое откровение о человеке, о его грядущей судьбе, о Церкви, которая есть тело Христово, но которая в то же время есть Богочеловеческий организм, то есть неслиянное и нераздельное сочетание Божественного и человеческого начал» (Там же. С. 20–21). Такова обширная доказательная преамбула христианской педагогики, покоящейся на мировоззренческих основаниях христианской антропологии, которую во всех последующих работах В. В. Зеньковский будет неизменно повторять. В этой же работе он формулирует цели христианского воспитания: «Цель воспитания в свете Православия есть помощь детям в освобождении их от власти греха через благодатное восполнение, находимое в Церкви, помощь в раскрытии Образа Божия... раскрытие пути вечной жизни, как приобщение к вечной жизни в жизни эмпирической» (Там же. С. 151). Позже, в лекциях по педагогике, В. В. Зеньковский разъясняет это определение. Итак, цель и смысл воспитательного вмешательства в жизнь ребенка заключаются в помощи ему в раскрытии образа Божия и устранении всего, что мешает этому раскрытию. Эта цель определяет две задачи христианской педагогики:

1. Подготовить ребенка к вечной жизни, в Боге и с Богом, чтобы его земные дни не пропали даром, а смерть не была катастрофой. Это означает, что человека нужно спасти в земной жизни от падений и развить в нем то, что не утерится в жизни вечной. Главная задача педагогической работы в этом смысле — «воспитание внутреннего человека». И именно воспитание внутреннего человека» есть путь к антроподии.

2. Одновременно помочь ребенку найти себя в жизни земной, которая может подготовить его к жизни вечной, но может и увести его с истинного пути. Здесь важна свобода от мелочей жизни, от несущественного, главное — «не угасить духа». В конечном итоге «задача воспитания должна быть поставлена так, чтобы первенствующей в ней была устремленность к небу, а не к земле. Человек тем и отличен от других живых созданий, что он не только принадлежит земле, но и подымается над ней, живет иным миром» (Зеньковский В. В. Педагогика. С. 41). Диалектическое единство этих двух задач и должно, по мнению русского педагога, составлять основу христианской педагогики.

Временное и вечное связаны друг с другом как жизнь и смерть. «Воспитание для участия в жизни вечной» определяет религиозную составляющую воспитания, то есть ставит и решает вопрос о соотношении в человеке натурального и абсолютного. Поэтому на первое место в педагогике выходит проблема человека и динамика его развития, представленная наиболее адекватно в христианской антропологии. Опираясь на нее, Зеньковский исследует сущностные стороны христианской педагогики.

В свете христианской антропологии природа понимается иначе, чем в натуралистической философии. Христианская антропология утверждает, что «духовное начало в человеке не только не выводимо из природной эволюции, не только предполагает наиндивидуальнейший, супранатуральный его корень, но и в самой своей сущности свидетельствует о том, что оно связано с Абсолютом... Будучи непроемчивой, невыводимой “снизу” силой, духовное начало в то же время пронизывает (“сверху”) всю сущность человека, его эмпирический характер, его психофизическую жизнь... Духовное начало в человеке есть корень и источник индивидуальности в человеке, источник индивидуальности в человеке, источник его неповторимости во всей живой целостности состава человека» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 149). Таким образом, залогом целостности и единичности личности человека является духовное начало, заданное божественной сущностью. Эта единичность, индивидуальность каждой личности и ее реальной судьбы определяется в христианстве ее «крестом», то есть у каждого человека свой крест, который определяет только его пути к Богу и связь с ним. Поэтому воспитание должно быть лично ориентировано на педагогическое «обнаружение» этого креста и на выбор правильного пути: «Нужно помочь каждому найти свой “технический оптимизм”, то есть условия наилучшего и гармонического раскрытия личности. Важно “угадать” дарование ребенка, почувствовать его тип, сгладить дурную наследственность, укрепить слабые стороны, ограничить резкие... В этом отношении задача воспитания очень трудна. Нужно, чтобы ребенок воспитывался в известного рода смирении, чтобы он не брал на себя задачи, которые ему не под силу» (Зеньковский В. В. Педагогика. С. 44–45).

Второй сущностной стороной христианской антропологии

и, соответственно, педагогики является образ Божий в человеке. Этот образ не есть «природа» человека, но входит в нее, дает ей то начало личности, которого в природе нет вне человека. То есть начало личности и есть образ Божий в человеке. Это начало является умаленным, лишенным самосущности. Оно образ Абсолюта, но не сам в себе Абсолют. Начало личности, таким образом, является центром человеческой природы, в которой поэтому все личностно, то есть восходит к духовному началу, к «сердцу». В лоне этого духовного начала рождается эмпирическое сознание и создается как бы второй — эмпирический — центр личности. С образом Божиим у человека связана свобода — еще одна необходимая сторона воспитания. Свобода — самое ценное в человеке. «Свобода в натуральном порядке дана каждому, но она не имеет самого ценного, что есть в свободе — внутренней связи ее с добром, с правдой — наша свобода есть свобода и к добру и злу... свобода есть Божий дар, и она настолько логически отлична от творения природы человека, что овладеть ею можно лишь постепенно» (Там же. С. 41). Поэтому-то и необходимо «воспитание к свободе».

Это один из самых важных и сложных педагогических процессов. Здесь возможны ошибки, на которые и указывает В. В. Зеньковский. Например, некоторым воспитателям кажется, что детям можно дать свободу, но при условии зоркого наблюдения за ними. В результате «внутренние пути, по которым идет овладение свободой», заменяются надзором. Но даже в этом случае проблема «воспитания к свободе» не снимается, «ибо нельзя воспитывать к добру, устраняя в ребенке свободу и опираясь лишь на послушание» (Там же. С. 42).

Зеньковский считает, что единственно верное решение проблемы «воспитания к свободе» дано в словах Христа: «Познайте истину, и истина сделает вас свободным». Поэтому система «воспитания к свободе» — это система приобщения к истине, а она заложена в церкви. Ребенка к церкви нужно приобщать постепенно, развивая у него сознание свободы, чувство ответственности и умение владеть своей свободой. В конечном итоге это воспитание есть приобщение ребенка к христианской жизни, то есть воспитание в нем чувства равенства всех окружающих перед лицом Бога: «В христианстве подлинным субъектом свободы, — утверждает В. В. Зеньковский, — является не отдельный человек, но только Церковь

как целостный организм. Мы только тогда свободны по-христиански, когда прислушиваемся к Церкви и живем в ней. Путь стояния перед Богом — это есть путь воспитания в себе внутреннего человека» (Там же. С 43).

Со свободой, но в ином отношении, связана еще одна сторона педагогической практики. В свое время Богом была установлена определенная иерархия сил и свойств человека, которая была при грехопадении нарушена. И настоящее развитие есть не что иное, как восстановление этой иерархии, а задача воспитания — способствовать этому процессу. Этот процесс бесконечен и безостановочен. Первенствующим в иерархии является духовное воспитание при одновременном и обязательном воспитании моральном, эстетическом, физическом и т. д. Воспитание эмпирической стороны жизнедеятельности также необходимо, как и духовной, поскольку последняя в ней опосредуется. Диалектика воспитания эмпирического и духовного в человеке заключается в том, что эмпирическое развитие личности, «осмысляемое в свете учения о духовном начале, иерархически связывающем все в человеке, должно служить цели спасения личности через освещение и преобразование эмпирического естества» (Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 151).

Личность должна быть «всецелой» и формула воспитания такой личности должна определяться не в «линиях» гармонического развития только естества, а в «линиях» внутренней иерархии в человеке. В нем не только все личностно, но и «личность живет всем» и ее нельзя представить без физической, психической, социальной сторон ее жизни. Эти стороны также должны подвергаться воспитанию, но под знаком воспитания «основного начала в личности — духовной жизни».

Физическое воспитание, например, оправдано и необходимо как воспитание жизни тела человека. Психическое воспитание — это своеобразная конфликтология, это воспитание дара свободы, послушание авторитету, дисциплине. Оно оберегает личность от раздвоения, вырабатывает у нее «характер» как совокупность сил творческого и социального осуществления активности человека, его психофизической крепости, самообладания и жизнотворчества. Психическое воспитание связано с воспитанием дисциплины. «Существенный смысл дисциплины, как частного выражения того, что нам дано вес-

ти детей и помогать им, заключается в развитии дара свободы, в постепенном освобождении духовных сил ребенка от плена случайных, поверхностных его порывов» (Там же. С. 152).

В свете восстановления нормальной иерархии сил одной из самых трудных и насущных проблем воспитания является половое воспитание. В его основе лежит утверждение, что «пол не исчерпывается только половой жизнью, так как кроме этого есть еще жизнь пола, есть глубина пола, заключающая в себе творческий огонь» (Зеньковский В. В. Педагогика. С. 44). К проблемам полового воспитания русский педагог обращался неоднократно, а в 1929 г. в Париже выпустил книгу «Беседы с юношеством о вопросах пола».

Важнейшим принципом воспитания является социальное воспитание. Русская мысль, в том числе и педагогическая, всегда была ориентирована социально. В. В. Зеньковский одну из своих первых работ — «Социальное воспитание, его задачи и пути» (М., 1918) посвятил идеям общественной активности личности, ее служению идеалам общественного развития.

В этой работе, исходя из аксиомы, что личность ребенка может нормально развиваться лишь в социальных условиях, он в следующих словах определяет задачу образования: «Образование должно способствовать не только расцвету личности, но и сделать ее способной к социальной жизни, должно подготовить ее к социальной деятельности» (Зеньковский В. В. Социальное воспитание // Зеньковский В. В. Психология детства. Екатеринбург, 1995. С. 295). Поскольку идеалы воспитания и образования относятся не к отдельной, искусственно изолированной личности, а к социальному целому, и личность никогда не может достичь идеала вне общества, проблемы социальной педагогики становятся актуально значимыми. Особенно это относится к периодам социальных потрясений, когда социальная активность народа, его внутренняя солидарность являются могучим фактором, обеспечивающим социальный прогресс. Итак, «основная задача социального воспитания заключается в развитии социальной активности, в развитии “вкуса” к социальной деятельности, в воспитании духа солидарности, способности подыматься над личными, эгоистическими замыслами» (Там же. С. 248). Такое социальное воспитание, естественно, должно быть национальным. Национальное воспитание заключается в том, чтобы ребенок проникся национальным творчеством, историческими завета-

ми прошлых поколений. Через язык, литературу, родную природу, экономическую жизнь и все формы культуры национальное воспитание наполняет душу ребенка национальными чувствами, делает его патриотом, сознательным и полезным гражданином своей страны. «Воспитание должно быть национальным, — пишет Зеньковский, — оно должно приобщать человека к исторической работе его страны, должно связывать его с родной страной и развивать сознание его долга перед своей родиной, но именно потому, что национальное воспитание необходимо, еще более необходимо социальное воспитание, которое развивает более высокие силы человеческой души — дух братства и взаимопомощи» (Там же. С. 299–300).

Социальная активность сама по себе, как техника социального общения, умение действовать социально еще ничего не значит. Определяет социальную активность ее содержание. Преступность, к примеру, есть также форма социальной активности, но с отрицательным для общества знаком. Поэтому В. В. Зеньковский, присоединяясь к точке зрения американского социолога Гиддингса, делит общество на четыре группы, по-разному выражающие социальную активность: социальную, несоциальную, псевдосоциальную и антисоциальную.

Кроме того, социальное воспитание должно базироваться на социальных силах души ребенка, учитывать различные формы его общения, определенные социально-психологические доминанты, эмоциональную отзывчивость и эмоциональный резонанс, фактор подражания и т. п. И одним из важнейших элементов социального воспитания является «социальная наследственность», которая в виде языка, религии, нравов и обычаев, памятников литературы, результатов науки, всей совокупности духовного содержания, накопленного предыдущими поколениями усваивается подрастающим поколением. «Мы не можем стать людьми в истинном смысле этого слова, пока мы не приобщимся к традиции, пока мы не усвоим ее главного содержания» (Там же. С. 318).

Общая задача социального воспитания — развитие активности в ребенке требует применения различных средств для ее выполнения. Одно из таких средств — освобождение и развитие эмоциональной жизни ребенка, противостоящей общей инертности, индифферентизму. Социальные навыки общения и общения — внешняя дисциплина. Еще большее значение для социального воспитания имеет семья, дошколь-

ные организации, школа и, наконец, внешкольная работа с детьми. Каждая из этих составляющих по-своему социализирует жизнь ребенка, воспитывает его активность, самостоятельность, чувство сотрудничества и солидарность. Об их воспитательном значении В. В. Зеньковский рассуждает в своей книге «Социальное воспитание, его задачи и пути», в главе «Пути и средства социального воспитания».

В заключение анализа проблем социального воспитания он пишет: «Нестройному хаосу современной жизни, ожесточенной гражданской войне, встряске всего социального организма, всех социальных отношений, анархическим тенденциям, боязливому замыканию каждого в себе ввиду хозяйственной разрухи, расслаблению власти и освобождению преступных элементов общества, наводящих на всех террор, — всему этому яду, отравляющему общество и вызывающему антисоциальные чувства, нужно что-то противопоставить, чтобы спасти детей от тлетворного дыхания переживаемого страной кризиса. Социальное возбуждение, дающееся детям, должно найти себе выход: яд, вливающийся в душу, должен быть умело нейтрализован. Все это делает вопрос о широкой постановке социального воспитания не академическим вопросом, о котором еще можно спорить, — по кричащей проблемой жизни. Развитие социальных чувств в трудовом сотрудничестве, воодушевление идеалами социальной солидарности, широкое удовлетворение социальных запросов детей, — все это может не только успешно бороться в детской душе с ядовитыми влияниями времени, но может подготовить их и к тому, чтобы стать достойными участниками новой жизни» (Там же. С. 343). Эти слова, написанные в далеком 1918 г., созвучны нашему времени, его запросам и задачам.

Моральное воспитание, по мнению Зеньковского, — еще одна важная сторона воспитательного процесса. Как религиозный философ, он считает, что оно должно быть построено в рамках мистической, христианской морали, поскольку ни мораль благоразумия, ни мораль разума не могут преодолеть начал греховности в человеке, ибо они не связывают служение добру с преданностью Богу. Подлинная моральная свобода не в организации жизни, отвечающей законам добра, а в восстановлении единства с Богом, то есть в спасении. Это значит, что только раскаяние, освобождение от греха через таинство могут стать моральной силой и исцелить болезни

духа (см.: *Зеньковский В. В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. С. 153).

Поскольку мир живет по законам Красоты, а современная жизнь проникнута эстетикой, эстетическое воспитание должно занять свое место в воспитательном процессе. Эстетическое воспитание, считает философ, имеет две цели: низшую, служащую задачам «развлечения» и «игры», и высшую, питающую душу через приобщение ее к Красоте. Чтобы приобщиться к прекрасному, душа должна «трудиться», «вне этого эстетическое вдохновение может служить расслаблению души и росту безответственности и особого (эстетически окрашенного) легкомыслия». Зеньковский считает, что высшая и низшая цели эстетического воспитания находятся в диалектической связи: они обе нуждаются друг в друге, находя свое место в духовном созревании человека через связь с религиозной жизнью. Каждую из целей нельзя абсолютизировать. Развитие одной низшей цели эстетического воспитания ведет к бесплодному и пустому эстетическому гедонизму, при котором не раскрывается питательная сила эстетического вдохновения, а развитие высшей — ведет к отрыву от живой целостности в человеке, уводит в эстетизм и закрывает связь эстетической области жизнедеятельности с духовными проблемами жизни в целом.

Не забывает В. В. Зеньковский и об интеллектуальном воспитании, считая, что, развивая инициативу, творческие силы, способность интуиции, оно должно развивать и удовлетворять потребность в целостности мировоззрения.

Как религиозный философ и педагог, В. В. Зеньковский большое внимание уделяет религиозному воспитанию, считая, что оно не менее сложно, чем остальные виды воспитания. Более того, оно пронизывает все виды воспитания, одухотворяя их. Заканчивая свою книгу «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии», он утверждает, что принципы христианского воспитания должны строиться в духе христианской антропологии, как ее истолковывает православное сознание: «В воспитании мы ведем дитя, помогаем ему достичь такой силы личности, при которой оно достаточно овладевает тайной свободы в себе; воспитание плодотворно лишь в той мере, в какой оно обращено к духовной жизни, пронизано верой в силу Божию, в человеке светящую как образ Божий, способно зажечь детскую душу любовью к добру и правде.

Смысл воспитания в том, чтобы уяснить путь спасения, связать детскую душу с Церковью и напитать ее дарами свыше, живущими в Церкви. Связать проблему воспитания с темой спасения, значит уяснить себе смысл воспитания» (Там же. С. 154). В своей «Педагогике» Зеньковский специально рассматривает проблемы религиозного воспитания в семье и школе. Он считает, что религия для детей не есть система идей, а есть система образов. К примеру, даже великая тайна христианства — Святая Троица — приемлема для детей как факт и принимается образно, как и все остальное. Обычно собственной религиозной активности у ребенка не бывает; она проявляется в той же мере, что и религиозная активность семьи. Ребенок ее лишь отражает. Поэтому «главное, в чем лежит религиозное воспитание в семье, — это общая религиозная жизнь со своими родителями» (Зеньковский В. В. Педагогика. С. 72).

Религиозное воспитание и преподавание в школе значительно труднее. Его задача — культивировать интерес к богословскому просвещению. На практике это означает преподавание Закона Божия, но только как «целостное раскрытие религиозного материала», не отрывая правоучения от вероучения, догматики от истории. «Главное в религиозном преподавании вообще, — пишет Зеньковский, — это вживание в живой лик Спасителя. Переживание Его образа всегда охраняло истину нашей веры, причем детям это особенно важно. Ветхий Завет может остаться темой для дополнительных чтений, как педагогическое освещение Нового Завета» (Там же. С. 114).

В 1960 г., подводя в некотором роде итог своим трудам и размышлениям о проблемах религиозного воспитания и образования, В. В. Зеньковский публикует книгу «Русская педагогика в XX в.». В ней основные положения христианской педагогики сформулированы следующим образом: учение о детской душе должно включать учение об образе Божьем и греховности человека, подлежащей устранению через раскрытие и укрепление духовных сил человека, а это возможно лишь в Церкви. Поэтому целью педагогического воздействия является раскрытие образа Божия в детях через педагогику и подготовку их как к жизни мирской, так и вечной.

Изучение различных душевных явлений показывает, что духовной процесс содержит в себе ключ к пониманию всего,

что происходит в человеке. Его и нужно изучать и использовать в педагогике, памятуя, что не моральный, а религиозный духовный процесс воспитания образует истинную и последнюю тему воспитания детей.

На первом месте в педагогике стоит не воспитание интеллекта, а рост духовного богатства личности ребенка. Поэтому необходимо, чтобы раскрывались и укреплялись религиозные силы души, что возможно при правильном подходе к дуализму мира и Церкви. «Тема религиозного воспитания есть основная тема педагогики, все остальное — развитие интеллекта, накопление знаний, усвоение технических и социальных навыков, развитие характера — является лишь частью этой общей и основной педагогической задачи... Следить за ростом и ритмом внутренней жизни в детях, видеть во всем внешнем воспитательном и образовательном материале лишь средства раскрытия и укрепления духовных сил в ребенке — таков путь школы» (Там же. С. 152).

В этой работе философ предрекает новые тенденции развития русской педагогики: «Русская педагогическая мысль переживает в самой острой форме борьбу религиозных сил, но есть все основания говорить о том, что эта борьба кончается капитуляцией антирелигиозных сил, сознающих свое бессилие и бесплодность. Но лишь реальная победа над ними, освобождение России, наступление новой органической эпохи даст возможность идейной и жизненной реализации начал, которые развивают религиозное направление в педагогике. Русская педагогика стоит пока на пороге этого грядущего торжества духовных сил над антирелигиозными, но в ее построениях уже намечены основные предпосылки для того понимания школы, для того ее построения, которое, вобрав в себе итоги исканий русских педагогов, найдет вечные и прочные основы воспитания в единении с Церковью Христовой» (Там же. С. 153). Насколько прав окажется В. В. Зеньковский, покажет время, но некоторые тенденции воспитания и образования в духе общечеловеческих ценностей, обозначенные им как религиозные, уже просматриваются в современных педагогических теориях.

И вновь обращаясь к бесценному наследию отечественного философа и педагога, мы можем подвести итог словами самого В. В. Зеньковского: «В воспитании мы ведем дитя, помогаем ему достичь такой силы личности, при которой оно

достаточно овладевает тайной свободы в себе; воспитание плодотворно лишь в той мере, в какой оно обращено к духовной жизни, пронизано верой в силу Божию, в человеке светящую как образ Божий, способно зажечь детскую душу любовью к добру и правде. Смысл воспитания в том, чтобы уяснить путь спасения, связать детскую душу с Церковью и напитать ее дарами свыше, живущими в Церкви. Связать проблему воспитания с темой спасения, значит уяснить себе смысл воспитания» (*Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в христианской антропологии. С. 147*).

Таким образом, мы видим, что В. В. Зеньковский не просто ставит задачу антропологии человека через построение теории, но предлагает практическое решение. Этим практическим, реальным решением проблем человеческого существования в настоящем и будущем является педагогика, основанная на христианских ценностях.

Т. В. Наумова

РЕНЕССАНС ЧЕЛОВЕКА

Сегодня, как никогда ранес, человечество сосредоточенно вглядывается в самого себя и порой как бы вновь открывает Человека: не без радостного изумления и даже восхищения, а зачастую и горького разочарования...

И. Т. Фролов

Какова сущность человека? Человек — это лучшее, что создала природа или ее ошибка? «Бесчисленные мифы и легенды, религиозные учения и философские системы, научные предпосылки и фантастические грезы, утопии и антиутопии порождены человеком в попытках найти ответ на эти мучительные вопросы, познать себя, свое назначение и свою судьбу...» (*Фролов И. Т. Перспективы человека: Опыт комплексной постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 1983. С. 11*).

В истории философии, начиная с древнейших времен и вплоть до середины XIX в., проблема человека решалась «до-

полняющими методами», то есть человек считался носителем как духовных начал, так и натуралистических, которые придавали первостепенное значение природным особенностям человека. Преодолеть подобную «дополнительность» и научно ответить на вопрос о сущности человека, по мнению Ивана Тимофеевича Фролова, удалось К. Марксу.

Человек — природное существо, так как «уже самый факт происхождения человека из животного царства обуславливает собой то, что человек никогда не освободится полностью от свойств, присущих животному, и, следовательно, речь может идти только о том, имеются ли эти свойства в большей или меньшей степени, речь может идти только о различной степени животности или человечности» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 102).

Человек — социальное существо, которое представляет собой составляющую социального сообщества (рода, класса, нации, человечества).

Социальность человека предполагает наличие специфической человеческой деятельности — труда. Труд — это «первое основное условие всей человеческой жизни, и притом в такой степени, что мы в известном смысле должны сказать: труд создал самого человека...» (Там же. С. 486). В этой трудовой деятельности происходит опосредование и преобразование биологических факторов социальными составляющими, то есть человек воспроизводит своим трудом такую социальную реальность, которая соответствует его представлениям об окружающем его мире, указывает на развитие его сознания, его познающих способностей, его культуры.

Изменяя мир предметов вокруг себя, человек утверждает свою родовую сущность. Маркс указывает на то, что труд — это и физиологическая функция человеческого организма — работа рук, ног, мозга, органов чувств, а также способ существования индивидов, образ жизни человека.

Освоение окружающего мира человеком — это всегда непрерывный процесс. Значит, «вместе с человеком мы вступаем в область истории. И животные имеют историю, именно историю своего происхождения... Но они являются пассивными объектами этой истории... Люди же, наоборот, чем больше они удаляются от животных, тем в большей мере они делают историю сами, сознательно...» (Там же. С. 358). Но даже в таком «сознательном удалении» человек должен по-

нимать, что он «человеческое природное существо». Вот какое определение человека дает И. Т. Фролов: «...человек — субъект общественно-исторического процесса, развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и сознанием...» (Фролов И. Т. Перспективы человека. С. 32). Взаимодействуя с обществом и природой, человек присваивает или воспроизводит общественно-исторический опыт человечества при помощи общения с другими людьми, в процессе собственного обучения, воспитания и развития, то есть история человека — это изменение человеческой природы.

Человек начинает понимать, по каким законам происходит его взаимодействие с природой. Но «вместе с быстро растущим познанием законов природы росли и средства обратного воздействия на природу...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 358). «Не будем однако слишком обольщаться нашими победами над природой. За каждую такую победу она нам мстит. Каждая из этих побед имеет, правда, в первую очередь те последствия, на которые мы рассчитывали, но во вторую и третью очередь совсем другие, непредвиденные последствия, которые очень часто уничтожают значение первых...» (Там же. С. 495–496).

Человек, осознавая себя элементом социального пространства, должен научиться понимать и законы, по которым развивается общество.

Взаимодействия природы и человека, человека и общества предполагает наличие определенных проблем. «Глобальные проблемы современности существуют в целостной системе, они диалектически взаимозависимы, и в этом единстве и взаимодействии выявляется и их социальная природа. Именно это и делает их необходимым компонентом всех проекций в будущее человеческой цивилизации и самого человека. Поэтому мы говорим: 1) об интерсоциальных глобальных проблемах, относящихся к взаимодействиям между такими социальными общностями, как общественно-экономические системы, государства и т. д. (проблемы мира и разоружения, мирового социального и экономического развития, преодоления отсталости отдельных стран и регионов и пр.); 2) об антропосоциальных глобальных проблемах, связанных с отноше-

ниями между человеком и обществом (проблемы научно-технического прогресса, образования и культуры, роста народонаселения, здравоохранения, биосоциальной адаптации человека и его будущего); 3) о природно-социальных глобальных проблемах, существующих во взаимодействии человека и общества с природой (проблемы ресурсов, энергетики, продовольствия, окружающей среды)» (Фролов И. Т. Перспективы человека. С. 97–98).

Наряду с поставленными глобальными проблемами важна проблема будущего самого человека и человечества. И от того, как понимается вопрос о будущности человека, зависит возможность осмысления самих глобальных проблем, а следовательно, понимание законов природы и законов человеческого общества.

В чем заключается цель жизни человека? «Цель жизни человека составляет ее нравственный смысл... Цель и смысл индивидуальной человеческой жизни тесно связаны с общими социальными идеями и действиями, определяющими цель и смысл человеческой истории, общества, в котором человек живет и трудится, человечества как целого, его предназначение, а следовательно, ответственность на Земле и во Вселенной» (Фролов И. Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. М., 1985. С. 3).

Понимание ответственности за свою жизнь, за свои собственные действия по отношению к природе и к окружающим его людям — вот та задача, которую человек должен поставить перед собой и находить способы ее решения. Тогда человек докажет, что он мыслящее и чувствующее существо, то есть человек разумный.

Действия человека должны быть направлены на достижение идеала. Главный идеал — это утверждение «нового человека», творчески относящегося к своему труду, который является основой для реализации его потребностей. Создавая подобные идеалы, человек делает их неотъемлемой частью своей жизни. Таким образом, «человек выполняет свой общественный долг, осознавая свою социальную ответственность» (Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. М., 1989. С. 131).

Человек ориентируется на идеал «нового человека», постоянно находится в поисках смысла и понимания человеческого бытия. Впоследствии это движение должно привести к новой человеческой цивилизации.

Из этого следует, что наука должна основываться на философско-социальных и гуманистических идеях, а перед самой философией встают новые определенные задачи.

«Мы наблюдаем попытки изолированного, атомарного рассмотрения человека, либо в рамках “чистой” философии, либо с помощью абсолютизированных методов биологии, генетики, психологии, этологии и т. п., противопоставляемых целостному подходу... Разорванность этих разных сфер познания является сегодня одним из главных препятствий, затрудняющих действительно целостное, системное рассмотрение проблемы человека» (Фролов И. Т. Перспективы человека. С. 18).

Философия работает на границе разнообразных сфер человеческой жизни и наук. Она (философия) выполняет аналитическую и исследовательскую, а значит, методологическую функцию. Философия также выполняет аксиологическую функцию. Эта функция определяет цели познания в соответствии с гуманистическими идеалами. Такую научную философию И. Т. Фролов называет «диалектикой развития человека». Эта научная философия должна выражать идеи «нового гуманизма».

Гуманизм (человечность) — это человеколюбие, доказательство ценности человека как личности. Новый гуманизм предполагает, что человек будет действовать для достижения целей человечества. Человек должен научиться состраданию, уважению своей истории, демократии, свободе, обладать умением вести диалог при решении насущных проблем.

Человек и человечество начинают жить в космической эре, а значит, должны осознавать необходимость следования космической этике, так как существовать в космосе может только то сообщество людей, которое преодолело все внутренние конфликты (войны, необдуманное использование природных ресурсов и т. д.) и стало органическим целым. Начало жизни в космическом пространстве доказало бы состоятельность идей нового гуманизма и тем самым бессмертие разума человека.

Философия — это учение о сущности бытия, о человеке. Человек должен научиться мыслить по-новому, «наступил “звездный час” философии. Конечно, философия сама по себе не может спасти мир, но мир не будет спасен, если не будет дано глубокое, в том числе и философское, осмысление тех угроз и надежд, которые сейчас доминируют в этом мире» (из лекции, прочитанной на заседании XVIII Всемирного фи-

лософского конгресса, проходившего в Брайтоне; цит. по: Академик Иван Тимофеевич Фролов: Очерки. Воспоминания. Материалы. М., 2001. С. 534). Перед философией стоит задача помочь обществу стать более нравственным.

Надо суметь обратиться к экономическим интересам человека, это в свою очередь даст возможность человеку раскрыть свои способности. Подобное обращение должно происходить в условиях демократических начинаний, которые противостоят догматизму, авторитаризму и бюрократии.

Значительная роль философии и в условиях научно-технической революции, когда развитие гениальной инженерии, микроэлектроники, информатики выходит на более высокий уровень. Философия должна наполнить все достижения технического прогресса «человеческим измерением». Подобное взаимодействие философии с другими областями человеческого познания должно привести к созданию единой науки о человеке. Идея создания такой науки реализовалась с открытием Института человека, директором которого стал И. Т. Фролов.

Существование подобного центра дает возможность ученым, которые изучают проблемы человека, сопоставлять полученные результаты, проводить исследования на границах различных областей научного познания. В сфере интересов Института человека находятся проблемы антропогенеза и социальности, генетики человека, глобализации, смысла жизни и смерти человека, экологии, сознания и психологии, культуры, этики науки и биоэтики...

Только единство всех наук, изучающих человека, только рассмотрение человека как одной из составляющих триады человек — человечество — человечность позволит наиболее точно выразить особенности многогранной природы человека, раскрыть механизмы человеческой деятельности и на новом уровне решить проблему выживаемости человека и человечества в целом.

«Человек будущего — это человек разумный и гуманный, пытливый и деятельный, умеющий вместе с тем наслаждаться красотой; это целостная, всесторонне развитая личность, воплощающая идеал подлинного единства сущностных сил человека, его духовного и физического совершенства. И именно как личность, с ее неповторимым своеобразием, уникальностью индивидуального “я”, человек утверждает себя как существо общественное» (Фролов И. Т. Перспективы человека. С. 263).

Развитие личности в обществе предполагает наличие такой системы воздействия на нее, которая обеспечит единство умственного, физического, трудового и нравственного воспитания.

Создавая центры по изучению человека, способствующие становлению человека как личности, мы подготавливаем условия для совершенствования общества.

В. Н. Нестерова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ БИОГРАФИЯ И ЖИЗНЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ МИГЕЛЯ ДЕ УНАМУНО

В судьбе философского и литературного наследия Мигеля де Унамуно можно без труда узреть определенную божественную иронию. Мыслитель, чьей, пожалуй, единственной страстью стало «расширение границ собственного бытия» за пределы конечного человеческого существования, оказался заслонен для потомков фигурами своих великих земляков, чьи труды, в свою очередь, невольно отодвинули его творчество.

В настоящее время творчество Унамуно оказалось на периферии историко-философских исследований отечественных философов и историков современной культуры, что совершенно не соответствует той роли, которую сыграл этот мыслитель в формировании современной испанской и, беря более широко, европейской философии и культуры. И хотя в последнее время стали появляться диссертационные исследования творчества Унамуно как духовного вождя движения «поколения 1898 года» и исследования различных этапов философской эволюции Унамуно, до сих пор остаются неизученными глубинные интенции философии этого великого испанца, на целые десятилетия поставившие его во главу духовной жизни страны с богатой культурной историей, сделавшие его идеи созвучными развитию философской мысли в период между двумя мировыми войнами и во многом ее предвосхищавшими.

Выдающийся философ Хосе Ортега-и-Гассет, живая легенда литературы двадцатого столетия, аргентинец Хорхе Луис

Борхес, многие другие выдающиеся творцы современной испаноязычной культуры по праву видят в Унамуну своего предшественника.

Экзистенциальная философия, как справедливо пишет в своей монографии О. Ф. Больнов, представляет собой «пролог к углубленному пониманию философствования. Более того — она единственный путь к радикализации философии» (Больнов О. Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 24). Если согласиться, что Унамуну отдал дань экзистенциальной философии, начиная с Кьеркегора, ради прочтения трудов которого он, подобно Ясперсу, выучил датский язык, если верно, что все его литературные произведения, равно как и философские, есть исследования вариантов неподлинного и подлинного существования человека перед лицом смерти, рождающей жажду бессмертия, то именно в экзистенциальных основаниях творчества мыслителя следует искать ответ на вопрос о его влиянии на судьбу современной испаноязычной философии, испаноязычной культуры в целом.

Сказанное не означает, что мы считаем философа исключительно экзистенциальным мыслителем. Творчество этого выдающегося испанца, безусловно, выходит за границы такого узкого определения. Мы лишь ограничиваем предмет нашего исследования экзистенциальной проблематикой в его творчестве, т. е. проблематикой подлинного и неподлинного существования человека в мире. В логике экзистенциальной философии, которой мы здесь следуем, такого рода рассмотрение должно предшествовать любому философскому или научно-му рассмотрению человека и мира.

В существующей историко-философской традиции вопрос о связи ряда идей Мигеля де Унамуну с экзистенциальной проблематикой давно уже является чем-то очевидным. Так, в словаре «Современная западная философия», где статья об Унамуну написана одним из самых известных отечественных исследователей его творчества — Е. В. Гараджой, утверждается: «Взгляды Унамуну представляют собой одну из ранних форм экзистенциального философствования. ...философская рефлексия Унамуну не систематична, органично вплетена в образную ткань его поэзии, прозы, эссеистики, драматургии. Все многообразное в жанровом отношении творчество Унамуну концентрируется вокруг проблемы индивидуального бессмертия» (Современная западная философия: Словарь.

М., 1991. С. 311). Исследователи отмечают, что проблема соотношения конечности человека и бесконечности мира, смертности и бессмертия встает в работах Унамуно столь остро и драматично, в частности, потому, что он был одним из тех европейских философов, которые в конце XIX — начале XX веков стремились отвлечь философскую мысль от размышлений об абстрактном человеке и сделать объектом философии человека конкретного, по словам Унамуно, «человека из плоти и крови, того, кто рождается, страдает и умирает».

У отечественного исследователя творчества Унамуно В. А. Малышева также не вызывает никаких сомнений принадлежность философии Унамуно к ранней форме экзистенциализма. «Экзистенциальный тип философствования, введенный Унамуно в европейскую художественную культуру непосредственно вслед за Кьеркегором, состоит, как известно, в неразрывной связи метафизических медитаций с интимно-личными проблемами самого мыслителя» (*Малышев В. А. Антиномия чувства и разума в философии трагического чувства жизни Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3. С. 91*). Подобный список отечественных исследователей философского и литературного творчества Унамуно, придерживающихся сходной позиции, можно было бы продолжить (см.: *Гараджа Е. В. Унамуно об «агонии» христианства // Историко-философский ежегодник. М., 1991. С. 121; Землиек Е. В. Проблема человека в философии Унамуно // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979; Она же. Проблема соотношения жизни и разума в философии Унамуно // История философии и современность. М., 1980; Зыкова А. Б. Экзистенциализм в Испании // Современный экзистенциализм. М., 1966; Кутлунин А. Г., Малышев М. А. О трагическом чувстве жизни в философии Унамуно // Вopr. философии. 1981. № 10; Малышев М. А. Антиномия веры и разума в философии Мигеля де Унамуно // Филос. науки. 1986. № 3; Порайко А. Л. Некоторые аспекты философской концепции Унамуно // Вопросы философии и методики преподавания германских и романских языков. Воронеж, 1977. Т. 7; Воробьев С. Унамуно // Филос. энциклопедия. М., 1966. Т. 5; [Унамуно М.] // Филос. энцикл. словарь. М., 1982; Тертерян И. А. Испанский роман XX столетия // Вopr. лит. 1957. № 6; Салюнас В. Ю. Испанская драма XX в. М., 1980; Она же. Человек играющий и человек бунтующий: Про-*

блемы творчества и культуры в произведениях М. де Унамуно и Х. Ортега-и-Гассета // Западное искусство XX в. М., 1978). Однако, ввиду общепринятости данного суждения, далее множить цитаты на эту тему мы не будем, ограничимся ссылкой.

В свою очередь, столь же общепринятым считается мнение об Унамуно как раннем экзистенциалисте и в западных исследованиях. Так, Поль Илие называет Унамуно «ведущим» экзистенциалистом, делая, однако, некоторые замечания. По его мнению, нет ни одного исследования Унамуно, которое смогло бы представить всю его сложную философию. Это очень трудное дело, так как диалектика и ирония Унамуно заставляют критиков «на каждом шагу менять направление, и в какой-то момент создается впечатление, что все очень запутанно и сложно» (*Ilie P. Unamuno: An existential view of self and society. The University of Wisconsin Press, 1967. P. 273*).

Возникает вопрос: не в «простоте» ли отнесения Унамуно к «ранним» экзистенциалистам истоки непонимания специфики его философии, когда интерпретатор, оставляя без внимания очевидную принадлежность испанского мыслителя к определенному течению философской мысли, сразу же переходит к использованию его афоризмов для решения собственных научных задач? Очевидная принадлежность Унамуно к экзистенциалистскому лагерю обусловила то, что его имя неизбежно выпадает из первой обоймы ведущих специалистов этого лагеря XX в. и крайне редко оказывается во второй. (Исключение составляет Отто Ф. Больнов, сделавший ссылку на Унамуно в своей «Философии экзистенциализма», — *Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 43.*)

Следуя логике автора основополагающего трактата «Бытие и время», одного из признанных творцов экзистенциализма — Мартина Хайдеггера, мы считаем необходимым прояснить существенную взаимосвязь между творчеством Унамуно и экзистенциальной философией до того, как приступим к анализу решения испанским философом экзистенциальной проблематики подлинного бытия.

Отметим следующий факт: в отличие от большинства наших исследователей, западные историки философии, прежде чем от констатации принадлежности Унамуно к «ранней форме» экзистенциальной философии перейти к решению частных вопросов, находящихся на стыке их интересов и творче-

ства мыслителя, все же пытаются разобраться со специфическими особенностями экзистенциального философствования этого мыслителя. Общую схему философии Унамуну можно выделить посредством нескольких сравнений. Он доказывает, что «рациональная мысль возбуждает основы христианских ценностей, как учил Достоевский; внушает, что человеческая воля превалирует над властью разума (это же доказывал Ницше); его потребность в Боге превращается в умирающую веру, так же как и у Кьеркегора; страх смерти проявляется как наиболее подлинная черта существования, как у Хайдеггера, его самовыражение основывается на его воздействии на мир, как у Сартра» (Ilie P. Unamuno. An existential view of self and society. P. 5).

Понимание философии Унамуну в ее экзистенциально-философских основаниях должно предшествовать любому использованию отдельных идей Унамуну в конкретных философских исследованиях. Это позволит, во-первых, избежать определенных искажений, связанных с уже существующим в сознании интерпретаторов восприятием образа философа-экзистенциалиста, во-вторых, пугным образом истолковать и оценить своеобразие решений мыслителем основных вопросов экзистенциальной философии. И если мы полагаем, что проблема подлинности человеческого бытия является одной из центральных в экзистенциальной философии, мы должны проследить ее разрешение в творчестве Унамуну.

Необходимо проследить, каким образом события рубежа XIX–XX вв. наряду с существенными обстоятельствами жизни ведущих экзистенциалистов, в том числе и Мигеля де Унамуну, привели к становлению оригинального способа философствования, нацеленного на осмысление определенного круга проблем. Среди них центральное место занимает проблема подлинности человеческого бытия. Это позволит, как уже говорилось, обосновать, так сказать, генетическое родство философии Унамуну с экзистенциализмом. Если удастся доказать, что сходные обстоятельства, имевшие место в жизни Унамуну и других основателей экзистенциализма, оказали существенное влияние на формирование их философской проблематики, то подтвердится уместность использования в дальнейшем всего понятийного базиса экзистенциальной философии в анализе специфически унамуновского метода осмысления проблемы подлинности.

Не все существенные обстоятельства жизни основателей экзистенциализма станут предметом нашего анализа — подобная задача для отдельного самостоятельного исследования. Для того чтобы сузить поле исследования, обратимся к общеизвестным, специфическим для ведущих экзистенциалистов способам прочтения проблемы подлинности. Так, Мартин Хайдеггер рассматривает проблему подлинности человеческого бытия и, соответственно, его смысла в контексте конечности жизни и «терапевтического характера» осознания смерти для обретения самости. Карл Ясперс подчеркивает значение пограничной ситуации для обретения собственной самости. Идея абсурда ограниченности бытия человека в связи с его смертностью оказывается определяющей для таких разных мыслителей, как Кьеркегор, Унамуно и Камю. Отсюда совершенно логично попытаться отыскать причины господства экзистенциальной проблематики в одном существенном обстоятельстве их собственной жизни.

В экзистенциализме вопрос подлинного (собственного) существования так или иначе увязан с проблемой конечности человеческого бытия. Уместно предположить, что это указывает на особые события в жизни мыслителей-экзистенциалистов, которые каким-либо образом связаны с их восприятием смерти.

Во-первых, это могут быть обстоятельства, связанные с личными трагедиями в жизни каждого мыслителя, когда смерть вторгается в ближайший круг родных и близких, или могут быть обоснованы их собственным переживанием какого-либо неизлечимого недуга. Во-вторых, это могут быть события эпохального характера — глобальные войны, революции, неузнаваемо меняющие исторический мир и множащие смерть вокруг себя, они наносят удар и по привычному миру человека, обладающего собственной иерархией ценностей, и по его жизни.

Таким образом, напрашивается вопрос: какие специфические исторические изменения и личные потери, связанные с опытом смерти, приводят к становлению экзистенциальной проблематики подлинности у Мигеля де Унамуно и у ведущих экзистенциалистов?

Эпоха господства экзистенциальной философии в Европе — это промежуток между двумя мировыми войнами двадцатого столетия. Следует понять, какие исторические обстоя-

тельства позволили экзистенциализму потеснить ведущее философское течение начала века, ориентированное на теоретическую проблематику познания и этику, — неокантианство. Несомненно, причины кроются в настроениях, порожденных Первой мировой войной. При этом настроение понимается нами в духе М. Хайдеггера — как фундаментальная характеристика человеческого бытия: «Настроение настаивает. Оно не приходит ни “извне”, ни “изнутри”, но вырастает как способ бытия в мире из него самого» (*Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 136). И чуть ниже: «Настроение всегда уже разомкнуло бытие-в-мире как целое и впервые делает возможным направленность на...» (Там же. С. 137).

Вот как описывает свое настроение, определяемое событиями войны, Карл Ясперс: «Однако с началом войны в 1914 году (мне было 31 год) все изменилось. Земля под ногами заходила ходуном. Все, что казалось прочным, гарантированным надолго, разом оказалось под угрозой... Только с этого момента люди нашего поколения ощутили себя брошенными в поток катастрофических событий, с 1914 года не прекращавшихся, а продолжавшихся со все более неистовой скоростью» (*Ясперс К. Философская автобиография // Западная философия: Итоги тысячелетия*. Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 79). Ясперс описывает состояние, переживаемое от вторжения в повседневную жизнь войны, как ощущение угрозы, эта угроза связана с тем, что каждый человек оказывается брошен в неостановимый поток катастроф. Не случайно для описания своего настроения в связи с мировым событием, определяемым как череда катастроф, Ясперс использует слова, входящие в лексикон философа-экзистенциалиста. Этим фактически подчеркивается генетическая связь между событием Первой мировой войны и проблемным полем экзистенциализма — настроенность, заданная переживанием брошенности в пекло глобальной катастрофы. При этом существенно важным для настроения брошенности оказывается ощущение бессмысленности происходящего, усугубленное окопным характером ведения боевых действий, блестяще описанным ведущими послевоенными прозаиками, немцем Ремарком и французом Барбюсом в произведениях «На Западном фронте без перемен» и «Огонь». Бессмысленность окопной войны подчеркивается фактами случайной смерти, с которыми сталкивается брошенный человек. Мировая война не просто обес-

смысливает его повседневное существование, бросая в свое пекло, но и делает бессмысленной саму претензию человека на собственный смысл жизни, которая в любой момент может оборваться. Причем ее прерывание не будет связано с достижением какого-то конкретного результата. Героическая смерть, как результат самопожертвования во имя идеи, не свойственна Первой мировой войне. Здесь смерть — это смерть, лишенная индивидуального начала. Она ничья, в то время как умирает конкретный живой человек. И в этом весь ее абсурд. И этот абсурд заставляет экзистенциальную философскую мысль искать такое существование, которое будет обладать собственным смыслом и в отношении жизни, и в отношении смерти.

Другими словами, в условиях, когда смерть становится обыденным, даже рутинным делом, когда она входит в повседневность каждого человека как событие, любые рациональные объяснения которого отвергаются каждым новым фактом случайной кончины (от собственной артиллерии, от болезней, от ошибки командира или товарища), она оказывается неизбежно встроена в сердцевину того особого настроения, которое определяет ход мысли экзистенциальной философии. При этом, как мы уже сказали, движение от бессмысленного, брошенного войной в абсурдный финал человеческого существования направлено к исследованию основ подлинного существования. «Подобная задача уже возникала внутри философского развития же из разработок философии жизни и исторического сознания. <...> В то время, когда всем прочим порядкам угрожал распад и все, обычно считающиеся нерушимыми ценности оказывались сомнительными... неминуче должна была пробудиться потребность в окончательной, безусловной опоре, которая была бы неподвластна этой стихии всеобщего распада. ...остался лишь возврат к собственному внутреннему, чтобы здесь, в окончательной, предшествующей всем содержательным установкам глубинно добыть ту опору, которая более не принадлежала бы объективному миропорядку. Это предельное, глубинное ядро человека обозначают заимствованным у Кьеркегора понятием существования» (*Болнов О. Ф.* Указ. соч. С. 19). Таким образом, катастрофа мировой войны с ее опытом абсурдной смерти, разрушившая все иллюзии довоенного мира, определила направление движения философской мысли к исследованию основ человеческого существования и ее характер. «Когда интерпретация смысла

бытия становится задачей, присутствие — это не только первично опрашиваемое сущее, оно сверх того сущее, которое в своем бытии всегда уже имеет отношение к тому, что в этом вопросе спрашивается» (*Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 14–15).

Экзистенциализм, согласно Больнову, подхватывает критику сциентизма, начатую философией жизни, однако настроение, рожденное войной, уже не позволяет находить прибежище в растворении потока жизни, поскольку речь идет об освобождении собственного смысла существования. В этом смысле Ясперс понимает судьбу человечества не как некую доступную для научного познания необходимость какого-то туманного процесса истории, которая довлеет над нами, а как «некую ситуацию, результаты которой на основе того, что доступно постижению — всегда глубоко личного — определяются в самом главном и решающем нашей человеческой свободой» (*Ясперс К.* Указ. соч. С. 79–80).

Таким образом, осмысление событий Первой мировой войны и порожденного ею особого опыта абсурдной повседневности предопределило методологическую установку экзистенциализма на исследование основ подлинного бытия человека, по ту сторону имперсонализма и релятивизма философии жизни (см.: *Больнов О. Ф.* Указ. соч. С. 18), а также научной объективации, характерной для господствующего в немецкой философии до войны неокантианства.

Обращение к биографии Мигеля де Унамуно позволяет обнаружить подобную связь между историей Испании последних трех десятилетий XIX в. и настроением его философии. Биографы мыслителя отмечают, что Унамуно вышел на авансцену общественной жизни в тот момент, когда Испания стояла на пороге затяжного кризиса, который охватит многие поколения, станет перманентным, «естественным состоянием Испании...» (*Корконосенко К.* Святой Мануэль и другие (о творчестве Мигеля де Унамуно) // *Унамуно М., де.* Святой Мануэль Добрый, мученик: Роман, повести. СПб., 2000. С. 8). Жизнь Унамуно можно уподобить личному переживанию этого кризиса, в котором находилась его Родина. В этом смысле его собственный афоризм «У меня болит Испания» отражает глубокое переживание им судьбы страны на протяжении всей его жизни.

Затянувшийся период выбора Испанией собственного места в современной истории был чреват для лучших ее умов

болезненными переживаниями, приводившими к напряженным творческим исканиям. Так, потеря Испанией последней колонии Кубы в ходе войны с США в 1898 г. имела своим последствием формирование интеллектуального движения «Поколение 1898 года», лидером которого и был Унамуно. Пламенная публицистическая борьба Унамуно против диктатора Примо де Ривера привела его к изгнанию и новому творческому кризису. «Бурные драматические события 20—30-х годов стали своеобразным “экзистенциальным” испытанием как философских принципов, так и личных убеждений писателя в “пограничной” общественной ситуации, сложившейся в Испании» (*Мальшев В. А.* Антиномия чувства и разума в философии трагического чувства жизни Мигеля де Унамуно. С. 91). Сама смерть Унамуно в домашнем добровольном заключении в грозовой 1936 г. стала еще одной вехой истории кризиса страны.

Однако не только политическая рефлексия Унамуно указывает на экзистенциально-философский характер его деятельности. О последнем больше свидетельствуют философские и литературные тексты мыслителя. Именно в них можно обнаружить параллели с уже описанной ситуацией становления экзистенциализма.

Война, одновременно как катастрофа и как абсурдная обыденность, в которую против воли оказываются вовлечены простые люди, вторгается в жизнь Унамуно еще в детстве. В зрелые годы он напишет об этом сам в работе «Воспоминания детства и отрочества». Следующая цитата точно характеризует последствия этой глубокой травмы: «Это один из спектаклей, который затрагивает самые глубины детской души и остается там, становясь частью его вечных сновидений, его душевной сущности, в которой воспоминания, падая как сухие осенние листья, удобряют и делают почву памяти плодородной, чтобы распустились новые весенние листья с мечтой о надежде» (*Unamuno M.* Recuerdos de ninez y mocedad. Buenos Aires, 1946. P. 73, 76). Война является детскому сознанию лишенной идеологических и религиозных покровов, в неприкрытой абсурдности собственной случайности. Но и попытки продолжать жить как ни в чем не бывало обнажают всю бессмысленность повседневного существования, бессмысленность бегства от смерти.

В автобиографическом эссе Унамуно «История бумажных

птичек» подробно описывается быт детей, играющих под бомбежкой в войну бумажных птичек, которых они сами создают. В определенный момент дети приходят к соглашению о возможности убивать их. Но по мере того как птички оказываются во власти смертоносной булавки, выясняется, что разящему жалу одни сопротивляются упорнее, чем другие, — «вот таким образом случилось, что индивидуум выделился из массы, обрел свою историю, перестал быть просто одним из многих» (*Унамуну М., де. Святой Мануэль Добрый, мученик. С. 527*).

Это высказывание фиксирует достаточно значимую для экзистенциального способа философствования связь индивидуального человеческого существования и смерти. Буквально: одного нет без другого. Как писал Отто Ф. Больнов: «Лишь в силу гнета конечности в жизнь приходит напряжение, вынуждающее человека собраться и с толком использовать время жизни» (*Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 131*). Смерть привносит в жизнь возможность быть индивидуальностью, то есть самим собой, с момента встречи со смертью начинается движение к самому себе.

Приведенное высказывание Унамуну далеко не единственное указание на то, что в целом траектория движения его мысли повторяет движение мысли основателей немецкого экзистенциализма. В этом смысле чрезвычайно показательным является философско-публицистическое эссе «Вглубь».

Обращаясь к неизвестному собеседнику, Унамуну определяет вектор нахождения собственной самости человека в глубинах самого себя. Автор советует устремиться в глубины собственного духа, чтобы ежедневно открывать доселе невиданные горизонты. Смысл такого поэтического вывода напрямую связан с ранее высказанным суждением, хрестоматийным для экзистенциального дискурса: «Ведь ты постепенно возникаешь как личность, открывая себе себя самого; твой полностью законченный облик стоит в конце, а не в начале жизни; только со смертью он станет уже навсегда завершенным» (Там же. С. 229). В качестве сравнения приведем высказывание Ж.-П. Сартра из его пропедевтической статьи «Экзистенциализм — это гуманизм». «Для экзистенциалиста человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя

сам» (*Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323).

Таким образом, может быть описана взаимосвязь между историческим событием войны как глобальной катастрофы, с ее опытом смерти, и формированием экзистенциального способа философствования. Однако история экзистенциальной философии показывает, что наличие глобальных катастроф или затяжных кризисов в государстве совсем не обязательно для возникновения экзистенциального настроения. Соответственно, сравнительный анализ переходит на уровень понимания формообразующей роли индивидуальных пограничных ситуаций, когда дело касается жизни и смерти или смысла жизни самого человека. В центре внимания оказываются судьбы экзистенциальных философов, перипетии личной жизни которых привели их к экзистенциализму и определили своеобразие настроения каждого. В качестве примера таковых мы возьмем Кьеркегора, Ясперса и Шестова.

Обращаясь к фактам жизни многих выдающихся философов-экзистенциалистов, мы видим, что определяющим в выборе способа философствования для них послужило некое глобальное переживание, прямо или косвенно связанное с личным опытом смерти, предопределившее их творческий путь, сформировавшее из них «великих одностумов». Обращение к некоторым историко-биографическим фактам жизни Кьеркегора, Шестова, Ясперса позволяет увидеть в их концептуальных положениях следствия глубинного проживания ужаса собственного существования и следы отчаянного выбора. Данное обращение не претендует на исчерпывающий характер. Его задача, как и в случае с анализом влияния Первой мировой войны на формирование экзистенциальной проблематики, продемонстрировать существенное сходство жизненных обстоятельств, приводящих ряд выдающихся мыслителей к экзистенциализму.

Обращение к Кьеркегору тем более важно, что именно этот автор явил в 1901 г. для Унамуно первый пример философии существования, отталкиваясь от которого, испанский мыслитель формировал свою версию борьбы за подлинное существование. У обоих авторов бесспорно присутствует философское вдохновение экзистенциалистского типа, некая параллельность идей этого аспекта. Однако их общая концепция по сути своей различна. Тем не менее параллельность

демонстрирует конституциональное родство. Опыт Кьеркегора показывает, что пограничная ситуация для чуткого мыслителя может таиться в глубоком и парадоксальном чувстве любви. Виновьность, порожденная разрывом с Региной Ольсен, пробуждает наивную и глубокую религиозность детства и ставит во главу философского бытия проблему Долга и Ответственности, существующих перед Богом, расположенным по ту сторону всякого рационального общепринятого, в том числе этического, знания. Из этой проблемы рождается краеугольное для Кьеркегора понятие абсурда веры, выражаемое им в следующих словах: «Парадокс веры таков: единичный человек выше, чем всеобщее, единичный индивид... определяет свое отношение к всеобщему через свое отношение к абсолюту, а не свое отношение к абсолюту через свое отношение к всеобщему» (*Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993. С. 67). Эти слова, помимо традиционной для экзистенциального мыслителя деструкции всякой апелляции к общепринятому, свидетельствуют о рождении проблематики долга и вины из выбора, возникшего из переживания несчастной любви. Понятие долга есть положительное следствие переживания вины за разрыв и отчаяния, вызванного непоправимостью поступка.

В свою очередь, опыт Шестова показывает, что глубокие и болезненные внутренние переживания пограничной ситуации, в которую поставлено человеческое существование, могут иметь причиной переживание судеб литературных героев. Его протест против принудительного характера человеческого знания, которому он противопоставлял свободный выбор Бога, родился из переживания «Записок из подполья» Достоевского и драм Шекспира. Сам философ, по-видимому, осознавал значение литературного опыта для рождения выбора собственного пути. «История перерождения убеждений — разве может быть во всей области литературы какая-нибудь история, более полная захватывающего и всепоглощающего интереса? История перерождения убеждений — ведь это, прежде всего, история их рождения» (*Шестов Л.* Достоевский и Ницше (философия трагедии) // *Шестов Л.* Сочинения. М., 1995. С. 26).

Пример Шестова показывает значение постановки и решения смысложизненных вопросов человеческого бытия в литературе для выбора экзистенциального способа философствования, что немаловажно и в отношении Упамуно, кото-

рый, как мы уже подчеркивали, сам не разделял своей философии и повеллистики. Это утверждение — еще один довод в пользу исследования литературных произведений Унамуно на предмет их экзистенциально-философского содержания.

Тот факт, что переживание пограничной ситуации, помимо выбора в пользу собственной философии, определяет конкретный настрой всей жизни философа, подтверждает пример К. Ясперса. Личные обстоятельства его существования были обусловлены тяжелой хронической болезнью. Болезнь определяла основную дилемму его выбора. «Если я хотел работать, приходилось идти на риск и делать то, что вредно для здоровья. Если я хотел остаться в живых, нужно было поддерживать строжайший режим и отказываться от всего, что вредно для здоровья» (*Ясперс К.* Указ. соч. С. 24).

Выбор Ясперса свидетельствует о верности собственному философскому мировоззрению. «Мой шанс состоял в использовании каждого подходящего мгновения, чтобы продолжать работу при любых обстоятельствах» (Там же. С. 25). Ранее отмеченное одноподумство, улавливаемое у философов-экзистенциалистов уже на уровне чтения биографических источников, понимается как решимость быть верным своему собственному делу, которое есть основание подлинного бытия существующего мыслителя в отличие от неподлинного существования. «Решимость означает допущение-вызвать-себя из потерянности в людях» (*Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 299).

Для понимания личного опыта смерти Унамуно необходимо проанализировать один из наиболее сильных кризисов на жизненном пути мыслителя, который четко датируется исследователями его творчества 1897 г. До этого периода Унамуно — это формирующийся юноша, получивший традиционное для Испании католическое воспитание, мечтающий стать священником. Однако волей судьбы в 1880 г. он оказывается в Мадридском университете на факультете философии и гуманитарных наук, где не только получает классическое образование, но и знакомится с новейшими философскими течениями. В этот период у Мигеля формируется четкая рационалистическая направленность, которая вначале имеет форму позитивизма, а затем социализма.

В марте 1897 г. происходит трагедия, которая переворачивает всю жизнь мыслителя. Сегодня это описано с большой точностью благодаря многочисленным литературным и эпис-

толярным повествованиям Унамуно. Особое место в этом списке занимает недавно опубликованный в Испании «Личный дневник» (La edición es la de los cinco «cuadernillos» de carácter escolar que Unamuno debió redactar entre marzo de 1897 y enero de 1902? Preparado por Elaine Kerrigan, Eduardo Naval y Anibal Froufe con el título de Diario íntimo. Madrid, 1970), который вел Унамуно в те месяцы.

Кризис, о котором идет речь, был вызван смертью 10-летнего сына Мигеля. Впоследствии в ключевой философской работе «О трагическом чувстве жизни у людей и народов» в главе, посвященной любви, Унамуно буквально напишет следующее: «...любовники, родители, заключили объятие отчаяния, и тогда из смерти сына тела родилась истинная, духовная любовь». Итак, когда Мигель де Унамуно достиг символического возраста — 33 лет, в его жизнь вторгается смерть и определяет тематику всех дальнейших его философских размышлений. Превращение Унамуно в философа одной великой жажды, жажды бессмертия, — еще один пример великой метаморфозы экзистенциального мыслителя, вызванной отчаянием и ужасом смерти. Эта метаморфоза оказывается определяющей для Унамуно.

Интерпретируя этот период жизни, испанский критик Санчес Барбудо указывает на «лицемерие» Мигеля, так же считает и другой исследователь творчества Унамуно — Армандо Субисаррета (*Barbudo A. S. Una experiencia decisiva: la crisis de 1897 // Estudios sobre Unamuno y Vachado*. Madrid, 1959. P. 43–79). Он полагает, что обращение Унамуно в христианство в этот период кажется недоказуемым в свете вышеназванного «Дневника».

Данная трагедия обусловила значительный переворот в сознании Унамуно. Горе отца, потерявшего сына, разбудило в нем трагическое чувство жизни, которое и было той страстью, что вернула его на путь христианской веры и заставила искать Бога. Речь идет о противоречии не диалектическом, а патетическом, трагическом, о том состоянии предельного отчаяния, из которого страждущая душа обращается к Богу как к единственной своей надежде, как к спасению. Мнение известного испанского исследователя творчества Унамуно г-на Хосе Луиса Абельяна, высказанное в его докторской диссертации, кажется более противоречивым (см.: Cf. El libro citado, Miguel de Unamuno a la luz de la psicología. Una interpretación

de Unamuno desde la psicologia individual. Madrid, 1964). Он полагает, что в данном кризисе «столкнулись в агонии литературное тщеславие — так называемый голод общепризнанности и импульс смиренности и веры в религию — страстное желание вечности, которые постоянно вели борьбу между собой в душе Унамуну». Отсюда, полагает критик, вытекает рационализм его философии как противоречие между верой — желанием вечности и здравым смыслом, отрицающим вечность.

Все вышеприведенные рассуждения испанских исследователей философии Мигеля о его «лицемерии» и сущности «философской агонии» не учитывают этого исходного состояния ужаса от близости смерти, которое охватило Унамуну и направило течение его мысли в одно русло. Мы вправе рассматривать кризис философа как переживание пограничной ситуации, когда в особые часы ясности происходит разрыв привычного существования (болезнь, утрата близких, страх смерти). Перед человеком обнажается «неподлинность» того, чем он жил до сих пор; только тогда он постигает свое существование как бытие-к-смерти и свое одиночество перед миром.

Сущность пограничной ситуации заключается в том, что человек оказывается как бы подведен к границам существования, которое он полагает непосредственно своим. Радикальность попадания в пограничную ситуацию, как показывает Больнов, наиболее точно описывает Карл Ясперс, который считает, что пограничные ситуации необозримы в нашем существовании, мы не видим за ними ничего прочего, они представляют собой стену, на которую мы наталкиваемся, о которую разбиваемся: «Они существуют наряду с самим нашим бытием» (Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 85).

Задача, если так можно выразиться, пограничной ситуации — поставить человека перед выбором подлинного бытия. Наиболее радикальной пограничной ситуацией оказывается ощущение ужаса смерти. «Ужас обнажает в присутствии бытия к наиболее своей способности быть, то есть освобожденность для свободы избрания и выбора себя самого» (Хайдеггер М. Указ. соч. С. 188).

Мы полагаем, что кризис Унамуну 1897 г. вызвало смыкание еще детского переживания абсурдной, хотя и несобственной смерти от бомбардировок с постижением ужаса собственной смерти, связанным с трагической смертью сына. Собствен-

ный опыт смерти толкает испанского философа к постановке экзистенциально-философской проблематики в форме оригинальной концепции «жажды бессмертия» и определяет особенность дальнейшего философского творчества Унамуну как «существующего мыслителя».

Впервые такой экзистенциальный тип мыслителя был описан Кьеркегором, о влиянии которого на Унамуну уже говорилось ранее. Согласно Больнову, датский философ дал следующее определение: «...существующий мыслитель — это тот, чье мышление обусловлено определенными задачами и трудностями его собственной жизни, иначе говоря, чье мышление не является самоцелью, а находится на службе его существования» (Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 30). И далее: «...существующий мыслитель выделяется в качестве такого, в чьем мышлении речь идет о задачах самого существования» (Там же. С. 31). Другими словами, но о том же пишет в своей автобиографии Ясперс, говоря, что в философии нет ничего, что можно было бы отделить от человека, что сам философствующий человек, его основные познания, его действия, его мир, его повседневный образ жизни, те внутренние силы, которые проявляют себя в нем, — звенья, которые никогда не останутся в стороне (см.: Ясперс К. Указ. соч. С. 58).

Тем самым основополагающая для «существующего мыслителя» Мигеля де Унамуну задача бессмертия, обусловленная переживанием ужаса собственной смерти, не имеет никакого отношения к «лицемерию». Оно, безусловно, имело бы место, если бы Унамуну был «абстрактным мыслителем» (понятие Кьеркегора) с характерным для него отрывом мышления от задач существования. Понимание Унамуну как экзистенциального мыслителя делает объяснимым свойственный ему афористический смысл изложения и стремление решать философские проблемы, используя литературные приемы, подобно многим другим экзистенциальным философам: Кьеркегору, Сартру, Камю. «Существующий... мыслит моментами, он думает до и думает после. Его мышление не получает абсолютной континуальности» (Больнов О. Ф. Указ. соч. С. 32). В отличие от философского трактата литературное произведение идеально приспособлено для подобных пауз в континууме изложения идеи за счет использования диалогической формы выражения фрагментов идеи различными героями, погружения в перипетии сюжета.

Обращение к личным обстоятельствам выбора экзистенциального способа философствования у Кьеркегора, Шестова, Ясперса и Унамуно позволяет проследить вышеупомянутое «генетическое» их философского выбора. Установленная ранее зависимость философии Унамуно от обстоятельств его существования в большой истории также свидетельствует в пользу прямой принадлежности философских исканий Унамуно к пространству экзистенциально-философского опыта современного ему мира. Последнее говорит о том, что прочтение Унамуно в категориях экзистенциализма не только возможно и корректно, но и необходимо при выяснении специфики его понимания подлинного человеческого существования.

С. В. Останина

ДУХОВНО-КОСМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

С момента пробуждения в человеческом сознании искры творческого осмысления окружающей действительности, с древнейших архаических времен, возникает стремление к постижению незримых взаимосвязей бытия. Еще дофилософская мысль, дошедшая до нас в мифопоэтической и фольклорной форме, рисовала картину мира, в которой человек и персонифицированная, одушевленная, а впоследствии и одухотворенная природа-космос рассматривались в динамическом взаимодействии и взаимовлиянии друг на друга. В зависимости от исторического этапа и культурного контекста это влияние понималось либо с доминантой в пользу космоса, либо — в пользу человека. Последнее, позиция по отношению к окружающему, оказывало непосредственное влияние на мироощущение и самоощущение людей. Трансформация этой позиции сопровождалась глубинными психологическими, научными и социально-политическими изменениями. В связи с этим представляется интересным рассмотреть феномен «космизма».

В истории развития космических представлений можно выделить несколько этапов, начиная с античности (досокра-

тики, платонизм, гностицизм, неоплатонизм). В античности, говоря словами М. Хайдеггера, человек был захвачен космосом. Греческому взору мир представлялся живым существом с иерархической структурой, и все бытие античного человека было подчинено стремлению привести в соответствие с идеальным космосом космос физический. Высшее разумное бытие, прекрасное и гармоничное, окружая человека, давит над ним, как самодостаточный платоновский надкосмический мир идей, управляющих Вселенной, который не нуждается в какой-либо человеческой деятельности для своего бытия и несравним с видимым миром теней. Античный космос — это прекрасный материальный космос, живой и наполненный, объединяющий множество единичностей в единое, нераздельное целое. «Как каждый отдельный член нашего тела менее ценен, чем мы сами, так и всеобщность космоса несомненно обладает большей ценностью, чем любая его часть. <...> Почитание космоса есть почитание того целого частью которого является человек» (Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 241, 243). Мироотношение античности — космоцентризм.

Анализируя историю гностицизма, Ганс Йонас проследит встречающуюся в различных памятниках древних культур мысль о человеке как микрокосме, наполненном теми же стихиями, что и Вселенная. Причем взаимосвязь природы и человека, взаимопроникновение стихий творения в гностических воззрениях так глубока, что мир предстает настолько же включенным в человека, насколько человек вписан в мир, эта взаимоотраженность дает возможность говорить о их взаимной бесконечности и сложности. Классическое античное понимание космического порядка как блага, как повиновения «идеи блага», тождественной абсолютной красоте, наивысшему критерию истинности для ментальности того времени, под влиянием социально-политических факторов (разрушение полисных структур), вытесняется в гностическом мирознании и меняется на противоположное. Порядок рассматривается как насилие и гнет, мир пленяет и властвует над человеком в силу его телесности, в напряженном преодолении чуждых тиранических законов материальной вселенной-тюрьмы утрачивается гармония отношений с природой. «Музыка сфер больше не слышна, и восхищение совершенством сферичной формы уступает место совершенному ужасу, направленному на порабощение человека» (Там же. С. 258). «Шум мира»

заглушает «зов жизни» (Там же. С. 74), противопоставление космоса жизни и духу, состояние рабства, заброшенности и одиночества преодолевается в гносисе, спасительном, преобразующем человеческое естество познанием, пробуждающем от греховного сна. Таковы черты гностического миропонимания взаимоотношений природы и человека. Преодоление ее усилиями духа выходит на первый план, но эсхатологический настрой не снимается. Спасение возможно лишь за пределами «темницы».

Не только западная мысль издревле обращалась к поиску и осмыслению космических оснований человеческого бытия, но и дохристианская Русь смотрела на космос небезучастным взглядом: «...об уровне развития космического мышления славян можно судить по тому примеру, что космологические сюжеты были фактом повседневного бытия» (*Леднев В. П.* История русского космизма. Екатеринбург, 1999. С. 16). Интуитивное знание дописьменных времен дошло до нас в виде предметов материальной культуры. Мифопоэтическое представление о мире хранят «браслеты с символическими изображениями схем небосвода, деревянные и бронзовые арки с изображением пути Солнца по небосводу» (*Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 247). Прялки, ювелирные изделия, вышивки содержат схематическое изображение строения космоса и процессов, управляющих Вселенной. Язычество внесло заметный вклад в сокровищницу мудрости постижения бытия, мотивы осознания единства с природой звучат и в «Песнях птицы Гамаюн», и в «Стихе о Голубиной книге» (древнерусский сборник народных стихов):

У нас мир-народ от Адамя;
Кости крепкие от камени;
Телеса наши от сырой земли;
Кровь-руда наша от черна моря.

(*Бессонов П. А.* Калики перехожие // Сб.
стихов и исследование. М., 1861. Вып. 2. С. 30.)

В Средние века понимание того, что представляют собой природа и человек, кардинально меняется под влиянием религиозной догматики. Средневековое мирозерцание теокосмоцентрично. Христианство переносит вектор мироосмысления в сферу запредельного, сверхприродного духовного мира, средоточием и смыслом которого становится всеблагое еди-

ное начало — Трои́дный Бог-Творец всего сущего. Исследуя стиль мышления, выстраивающий средневековую картину мира, Й. Хейзинга в книге «Осень Средневековья» отмечает, что «для средневекового сознания любая вещь была бы бессмыслицей, если бы значение ее исчерпывалось непосредственной функцией и ее внешней формой» (Хейзинга Й. Осень Средневековья. М., 1995. Т. 1. С. 201). Круговорот в природе, свойства и проявления ее стихий таковы, какими они сотворены всемогущим Богом, природа лишь символ божественного бытия. Изменение с принятием христианства онтологического статуса природы повлекло изменение положения человека в ней и его отношения к ней. Он больше не чувствует себя органически связанным, неотделимым компонентом космоса. Для древнего грека человеческая душа — это микрокосмическая часть макрокосма, в мирознании Средневековья созданная Богом душа поднимает человека до статуса сверхприродного существа. При этом в христианстве открывается внутреннее, духовное измерение человека, которое в принципе не могло возникнуть в античном мирознании, поскольку тело космоса было самозамкнутым. Восприятие природы как низшего, по сравнению с божественной реальностью, столь отличное от античного мироотношения целостности материального и телесно понятого космоса, с одной стороны, продвигает познание, позволял проникнуть в «тайны природы», с другой — дает санкцию на своеволие и насилие. Мотив ответственности человека за божественное творение перед Богом теряется с развитием механицизма.

В XV–XVI вв. происходит децентрализация духовной жизни, кардинально меняется предмет познавательной деятельности, вектор мироосмысления переключается с Бога и божественной реальности на мир, непосредственно доступный «творцу-человеку». Достижения и открытия механики в эпоху Возрождения переворачивают систему космической иерархии. Если в культуре античности механика была средством «перехитрить» природу, то теперь она претендует на право и возможность познания ее законов. Вместе с этим меняется и понимание смысла человеческой жизни и изменяется статус человека по отношению к природе, но уже не на основе причастия божественной благодати, как в Средневековье, а исходя из его собственных индивидуальных сил и качеств. Однако обращение и возрождение ценностей античной культуры

не возвращает прежнего статуса самой природе. Отход от христианского понимания места и роли человека и обретение им властного положения, вплоть до претензии на самостоятельное творчество в космосе, по сути, ставит его на место, прежде занимаемое Богом.

И только в Новое время начинает доминировать обратная сторона космизма — механицизм, ситуация, которая в сравнении с античной культурой может расцениваться как антикосмизм. Начиная с Декарта в философии торжествует механистическое понимание природы, в рамках которого она утрачивает ценность и неприкосновенность живого создания или же осмысленность божественного творения. В новоевропейском антропоцентризме субъект-объектная позиция господина по отношению к окружающему миру, безраздельно и самовольно вмешивающегося в него и владеющего преобразуемым сущим, приводит к тому, что человек теряет подлинное ощущение единства с природой.

В середине XIX — начале XX в. происходит переориентация мировоззренческих позиций. И свое слово в этом процессе сказали отечественные мыслители (Н. Федоров, В. Соловьев, П. Флоренский, Н. Бердяев и др.). В русской философской традиции оказалось немислимим преодоление негативного психологического состояния экзистенциальной разорванности индивидуального и социального бытия, вызванного переживанием мировых войн, потрясших человечество, без изменения понимания человека в мире творения. Актуализация антропологической проблематики, связанная с поиском путей преобразования социальной реальности, не оставила без внимания и переосмысление отношения человека к окружающей природной среде.

Гностическая позиция, переживаемая человеком как состояния отчуждения, печали, одиночества и страха, вновь выступает на первый план в мироощущении экзистенциализма, с той лишь разницей, что «гностический человек был брошен в антогонистическую, антибожественную и потому античеловеческую природу, современный человек — в безразличную» (Йонас Г. Гностицизм. С. 338). И западные, и отечественные философы XX в. искали средства преодоления кризисных душевно-психологических переживаний неудовлетворенности, внутренней разорванности. Но если Запад, в силу большей ориентации на «ratio», обращается к поиску смысла бытия

опять же через призму изменений в принципах самого мышления (М. Хайдеггер говорит о необходимости изменения ценностного положения и пробуждении осмысляющего мышления, столь неактуального на фоне материально-практических достижений мышления исчисляющего), то русская философская мысль апеллирует к душевно-духовным компонентам человеческой природы. Понимание и творческое преобразование жизни требует не созерцания, а реального переживания предмета исследования всеми силами сердца, ума и души. «Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке... антропологическое сознание предшествует не только онтологии и космологии, но и гносеологии. <...> Антропологический путь — единственный путь познания вселенной... Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны» (Бердяев Н. Человек. Микрокосм и макрокосм // Смысл творчества. М., 1989. С. 293, 294).

Человек в русской религиозной традиции, чье сознание до глубин проникнуто идеей «страха Божия», несет не меньшую ответственность перед Богом за совершаемые дела и незримые помыслы, нежели одинокий и заброшенный, призываемый к ответственности перед бытием, наделенный тотальной свободой человек в западной экзистенциальной философии. Жизнь в вере, в любви и доверии к Богу, пропизнанность мира Божьим промыслом о всей твари снимает проблему абсурдности и бессмысленности индивидуальной человеческой жизни. По Хайдеггеру, недоверие бытию и, как следствие, страх перед сущим, без чувствования глубинной связности и принадлежности бытию, проявляется в стремлении исчислить и предсказать, то есть подчинить явления окружающего мира. Но исчисляющее мышление ограничивает не столько сущее, сколько самого человека. Сущее неподдаваемо уму, оно проявление, нисхождение бытия, неподвластного ни языку, ни человеку, от этой невозможности — и состояние ненадежности, разорванности. Терапевтическая формула «здесь и теперь» не срабатывает в русской ментальности, религиозные истоки которой настраивают душу на необходимость, потребность в проживании длительности вечного. Человеческая природа требует большего, определенности, логичности, не дискретной логики конечного разума, но бесконечного потока жизни, духовной опоры, кроме

того, сознание взаимовлияния макрокосма и микрокосма, исследуемое с позиции космизма, — а «космизм — пацио-
нальная черта русской философии» (Емельянов Б. В. Очерки
русской философии XX в. Екатеринбург, 2001. С. 100), —
требует иного отношения к познаваемому.

Антропологическая ориентация отечественной философ-
ской мысли, проистекающая от религиозных установок на все-
единство мира, пронизанность духом всего сущего, позволяет
говорить об антропотеокосмизме — позиции, поднимающей
человека над природой, но не отрывающей от нее. «Человек
потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире
как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превы-
шая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру» (Бер-
дяев Н. Человек. Микрокосм и макрокосм. С. 295). В этом
видится шаг от античного космоцентричного подчинения че-
ловека материальному миру, где целое доминирует над час-
тью, к гностической чуждости природе проявленного. Рели-
гиозная вера, преобразующая процесс познания в сферу не-
посредственно проживаемого жизненного опыта и возвыша-
ющая тем самым познающего, уравнивает силы макрокосма и
микрокосма, несоизмеримые до этого этапа философских раз-
мышлений о космосе. «Человек и космос меряются силами
как равные. Познание есть борьба равных, а не борьба карли-
ка и великана» (Там же. С. 295), и сама острота «борьбы»
как преобразование незнаемого в познанное (при условии,
что познание имманентно бытию, а бытие трансцендентно
познанию) снимается сознанием и чувствованием любви к
миру и Богу, любви Бога к миру и человеку.

Утрата понимания глубинного единства окружающего
природного и социального мира, вне чувствования духовной
основы бытия, приводит к самоограничению и отделению от
мира. Разрыв же между космическими потоками и челове-
ческим бытием ведет к ограниченности самого человека, экзи-
стенциальному переживанию жизненных ситуаций как чуж-
дых или бессмысленных, властвующих над индивидом. Как
пишет Н. Бердяев в работе «Судьба России», под влиянием
марксистской идеологии человек был выделен из жизни кос-
мического целого и вследствие этого оказался замкнут на тер-
ритории социальных явлений и связей, лишенный же благо-
датного влияния единой животворящей силы бытия — он у-
тратил сознание единства. В XIX в. «миросознание передо-

вых слоев общества было окрашено в ярко социальный цвет» (Бердяев Н. Судьба России. М., 1989. С. 143). Утвердив в «Тезисах о Фейербахе» идею о социальной природе человека: «...сущность человека ... есть совокупность всех социальных отношений» (Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 105), К. Маркс замкнул человека на социуме. Понимание человеческого сообщества как самодостаточного и автономного начала, превращающего природные условия в исторические продукты своей жизнедеятельности, обернулось в итоге позицией «социального утопизма», иллюзорной верой в возможность абсолютной рационализации общественной жизни. Утопично-иллюзорной оказалась и изоляция общественности от космических сил: «...человеческая общественность была выделена из жизни космической, из мирового целого... Человек окончательно был водворен на замкнутую социальную территорию, забыл обо всем остальном и об иных мирах» (Бердяев Н. Судьба России. С. 127). По мнению Н. Бердяева, лишенный космического мироощущения философский взгляд марксизма представляет собой крайне упрощенное понимание связей человеческого общества и природного бытия, закономерностей исторического процесса и круговорота мирового порядка или беспорядка. В марксизме не учитывается влияние космических энергий на жизнедеятельность человеческих индивидов, а перенесение всех ценностей в социальную сферу приводит к потере мироощущения единства человека с миром, человека с человеком, само сознание становится ограниченным, тревожным.

Религиозно-мистическое знание о космической обусловленности человеческого индивидуального и социального бытия находит естественно-научное подтверждение в работах отечественных ученых-космистов, в которых явно прослеживается антропологическая ориентация русской науки (труды К. Циолковского, В. Вернадского, А. Чижевского, Л. Гумилева и др.). Научный космизм обращается к эмпирическому доказательству интуиций древнего, архаического сознания, для которого не существовало проблемы беспочвенности, поскольку мир воспринимался через призму единства творения. Научно-философские исследования В. Вернадского, взгляд на человека как на одну из функций биосферы раскрывают космические взаимосвязи природных и социальных явлений, дают

возможность по иному взглянуть на ход исторического процесса: «...когда мыслящий человек пытается определить свое место не только на нашей планете, но и в космосе» (*Вернадский В. И. Научная мысль как планетарное явление* // Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 32). Понимание неизолированности органического мира от неорганического и вселенского единства всего живого проистекает из понятия биосферы, возникшей в ходе истории развития «живого вещества» (понятие «живое вещество» В. Вернадский вводит во избежание примеси ненаучных значений слова «жизнь», для обозначения совокупности всех живых организмов биосферы Земли), и существует в согласии с определенными законами, связующими ее со строением космоса, а не является отражением случайных и единичных геологических явлений. Как пишет В. Вернадский в работе «Биосфера в космосе», биосфера «не может быть понята в явлениях, на ней происходящих, если будет упущена эта ее резко выступающая связь со строением всего космического механизма» (цит. по: Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 13). Поэтому и социальное человечество, являющееся частью биосферы Земли, оказывается космическим по природе и космосом определяется. Хотя жизнь вне природной среды невозможна и никакая взаимосвязь не может быть односторонней, до сих пор историки, представители социально-гуманитарных наук не признают действия законов биосферы на общество. Это, по В. Вернадскому, свидетельствует о приверженности умов старым идеям, идеологически и политически более удобным. Ученый же ставит сам разум человеческий не над природой, как это принято в настоящее время, но вписывает в ткань эволюционного процесса, наделяя сверхразумностью, причем не мистического, а естественно-натуралистического свойства.

Одновременно с идеей космического взаимодействия всего сущего и новым пониманием природы косной и живой, рассматриваемой с геохимической и биогеохимической позиции, В. Вернадский научно подтверждает идею единства человечества, также представляющую один из постулатов космизма. В первую очередь принципиальное единство и равенство, в смысле отсутствия элитарности какой-либо расы людей, выражается биологически в процессе геологического выделения человечества как единого целого относительно остальных

представителей биосферы. С другой стороны, культурное человечество обособляется от завоеванных и освоенных земель, выделяется, становясь «новой биогенной силой» благодаря научному знанию, воплотившему силу мысли. Но и этот второй смысл уходит корнями в первый. «Все морфологически разные типы человека, разные роды и виды ... являлись изначально отличными от основной массы живого вещества, обладали творчеством иного характера, чем окружающая жизнь, и могли между собою смешиваться. Стихийно этим путем создавалось единство человечества» (*Вернадский В.* Несколько слов о ноосфере // *Философские мысли натуралиста.* С. 29). Человеческий род кровно-генетически и более того — геологически един, и посредством энергообмена, биогеохимических связей он взаимодействует и с природой, и с космосом. Человечество едино по природе, и каждый индивид, сообщество самоценны.

Новое понимание природы открыло возможность В. Вернадскому по-иному представить историю общества, с позиции космического миропонимания. Жизнедеятельность социального человечества, как и каждого индивида, протекает в реальной связи с окружающей средой (питанием и дыханием), а потому является частью биосферы, которая «имеет совершенное строение, определяющее все без исключения в ней происходящее» (Там же. С. 39). Из этого следует, что в историческом процессе проявляются как главенствующие не только социальные силы, но и силы природы-космоса.

В. Вернадский развивает мечту-утопию предшествующих космистов религиозно-философского направления (Н. Федорова, К. Циолковского) о независимости человека от природы посредством питания первоэлементами либо солнечными энергиями, ставя проблему и решая ее на научной основе. Поскольку возникновение и развитие научной мысли — процесс естественный, то и «цивилизация культурного человечества», по мысли В. Вернадского, не может быть уничтожена, будучи природным явлением. Но несмотря на оптимистическую веру в разум и силу науки, ученый обращает внимание на всевозрастающую ответственность человечества за изменяемый им мир: «...в геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление» (Там же. С. 508).

Идеи А. Чижевского, долгое время непризнаваемые за научные, хотя ученый на многие годы опередил своих современников в осознании закономерности и неизбежности влияния происходящих в космическом пространстве процессов на социум, также проливают свет на проблему космической антропологии человека. Его работы пронизаны философией космического мироощущения, излагаемой поэтическим языком. Чижевский говорит о «животрепещущей динамике космолурической среды», о «биении общемирового пульса», «кровных узах родства между различными частями Вселенной», в которой земное откликается космическому по принципу эха. Весь космос наполнен жизнью и разумен своей гармонией, согласованностью, «каждый взлет солнечной активности эхом прокатывается по всем “земным этажам”» (*Чижевский А. Л., Шишина Ю. Г. В ритме Солнца. М., 1969. С. 33*). Все живое, как и у В. Вернадского, предстает единым на основе энергий, пробуждаемых Солнцем, все изменения, происходящие в недоступных невооруженному глазу внеземных просторах, отражаются на природе Земли: «В каждый данный момент органический мир... самым чутким образом отражает в себе, в своих функциях перемены или колебания, имеющие место в космической среде» (Там же. С. 32). Солнце представляет собой «тончайший инструмент, который учитывает все влияния планет соответствующими изменениями» (*Чижевский А. Л. Космический пульс жизни: Земля в объятиях Солнца. Гелиотараксия. М., 1995. С. 317*). Жизнь человеческая, как индивидуальная, так и общественная, развивается в физико-химической среде и не автономна от динамического развития космоса в целом. Многолетнее изучение исторических событий с учетом взаимодействия сверхбиологических, геофизических и социальных факторов позволило А. Л. Чижевскому научно продемонстрировать влияние космических сил на развитие и жизнедеятельность общества. Согласованность циклов Вселенной с жизнью биосферы (принцип космизма в истории) раскрывается на примере всемирно-исторического процесса, исходя из анализа социально-статистических и психиатропсихологических данных, принимая во внимание достижения предшествующих астрономов и древнейшие астрологические наблюдения халдейских жрецов. Цитата из работ скандинавского астролога Тихо Браге: «Кто отрицает влияние звезд, отрицает мудрость и противоречит самому явному опыту»

(Там же. С. 498), в очередной раз подтверждает открытость глубинам космоса, как и глубинам человеческой мысли.

Сквозь всю историю человечества проходит неизменная и неутолимая жажда познания закономерностей бытия, имеющая целью предсказание возможных событий или их своевременного осуществления в наиболее благоприятное время. Не лишены элемента подобного интереса и исследования А. Чижевского. В поисках «могучего орудия предвидения» и для выяснения периодичности явлений он обратился к изучению всемирно-исторического процесса. Обзор исторических событий, начиная с летописной древности и до первой четверти XX в., дает возможность разработать специфический метод подбора и анализа феноменов исторической реальности. А. Чижевский рассматривает каждое массовое событие, оставившее значительный след в истории, с психиатро-психологической точки зрения, поскольку лучистая энергия, пройдя ряд физико-химических трансформаций, может воздействовать на химический состав крови и тем самым на сознание людей. «Силы внешней природы освобождают или связывают заложенную потенциально в человеке психическую энергию и принуждают интеллект действовать или оставаться пассивным» (*Чижевский А. Л. Космический пульс жизни. С. 147*). Именно психическая жизнь человека наиболее подвержена влиянию светила, способного подавлять умственную активность или стимулировать ее, отодвигая на второй план сенсомоторную деятельность.

Современный человек не менее первобытного подвержен влиянию и откликается на природно-космические потоки, хотя его сознание закрыто для понимания невоспринимаемых непосредственно закономерностей. Чижевский выделяет четыре периода всемирно-исторического процесса в соответствии с волнообразными колебаниями максимумов и минимумов общечеловеческой и солнечной активности. Во время прохождения «видимых» и «невидимых» солнечных пятен через центральный меридиан резко возрастает приток лучистой энергии, а «всякое массовое движение стихийного характера, если почва для такого созрела, стремится совпасть с определенным напряжением солнцедельности» (Там же. С. 298).

По мнению А. Чижевского, историей «движет инстинкт»: при наличии подавляющих социально-политических, экономических или военных факторов усиленный поток солнеч-

ных излучений, воздействуя на нервно-психическое состояние индивидов, провоцирует общественный катаклизм. «Распределением во времени массовых движений управляет солнечный фактор» (Там же. С. 300). Выделяя в ходе истории — процесса, подверженного влиянию космических сил, — четыре эпохи, каждая из которых имеет свои особенности и развивается согласно «повелению» светила, управляющего психофизическим состоянием общества через каждого индивида в отдельности, ученый открывает морфологический закон всемирно-исторического процесса, по которому все социальные события оказываются в гармоничной и неизменной связи с изменениями окружающей физико-химической среды, подвластной, в свою очередь, солнечным пертурбациям. «Течение всемирно-исторического процесса составляется из непрерывного ряда циклов, синхроничных циклам периодической пятнообразовательной деятельности Солнца, каждый цикл которого в среднем арифметическом равен 11 годам» (Там же. С. 312). Эту нетрадиционную отрасль знания А. Чижевский называет историометрией, «наукой об измерении исторического времени посредством конкретных физических единиц» (Там же. С. 313). Первая эпоха — «эпоха минимальной активности», перетекает в «эпоху нарастания активности», третий период «максимальной активности» завершается четвертым — «эпохой падения активности» (Там же. С. 315), когда изменения солнечной активности ускоряют, провоцируют или замедляют социальную жизнедеятельность.

Философско-космический взгляд на исторический процесс раскрывает теория гелиотараксии (гелиотараксия — солнечное возмущение). Повинуясь ее законам, сформулированным в 1922 г., по которым «состояние предположения к поведению человеческих масс есть функция деятельности Солнца» (Там же. С. 655) и «резкие подъемы солнцедейтельности превращают потенциальную энергию (энергию нервно-психического накопления масс) в энергию кинетическую (энергию нервно-психического разряда и движения)» (Там же), разворачивается нечеловеческая логика исторического процесса. В результате усиления интенсивности солнечных потоков к Земле, «резких толчкообразных Z-излучений», воздействующих на ЦНС, потенциальная нервная энергия целых общественных групп преобразуется в кинетическую, власть идей затмевает умы. Присутствие объеди-

нящей идеи в моменты гелиотараксии приводит к «социальной раздраженности».

В сущности, в настоящее время общество понимается как сумма социальных связей, складывающихся в процессе совместной деятельности, основанной на определенных потребностях, способностях и интересах. По определению, данному в «Современном философском словаре», социальные связи, то есть то, что объединяет людей и направляет их сознательную активность, «охватывают все бытие человеческих индивидов, реализуются через ... условия, средства и результаты деятельности, через формируемые людьми социальные институты» (Современный философский словарь. М., 1996. С. 441). Несмотря на интерес к экологической проблематике, общество до сих пор находится по большей части, говоря языком П. Флоренского, в «сфере иллюзионизма», забывая о том, что каждый человек, как и человечество в целом, является космическим существом и не только подсознательные, сознательные представления оказывают влияние на его индивидуальную или общественную жизнедеятельность, но и энергетическое состояние природной среды.

Антропотеокосмизм, отличающий отечественную религиозно-мистическую и научную традиции, рассматривает человека как микрокосм, душевно-духовную, психофизическую целостность, непрерывно взаимодействующую с природным и божественным космосом. Позиция русского космизма не снимает с человека ответственности за измененный строй природы (как и в рассмотренной выше гностической традиции), но и не замыкает в безвыходности. «Человек, омертвивший и механизировавший природу своим падением и порабощением, встретил отовсюду сопротивление этого мертвого механизма... и попал в неволю к природной необходимости» (*Бердяев Н.* Человек. Микрокосм и макрокосм. С. 306), но очеловеченная, одухотворенная природа восстанет вслед творческому преображению человека. «Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса» (Там же. С. 306). Единство творения наполнено взаимодействием природно-космических и человеческих действий, действий мысли и духа, поэтому оправдание человека начинается с преобразования его внутреннего устройства и переходит в возвышение всего мира.

Т. А. Петрунина

«ФИЛОСОФИЯ СЕРДЦА» П. Д. ЮРКЕВИЧА КАК ФОРМА АНТРОПОДИЦЕИ

Антроподицея как способ постижения человека может строиться на различных мировоззренческих основаниях. Философская антропология демонстрирует многообразие подходов к решению проблемы человека. Один из возможных подходов — религиозная трактовка природы человека.

В отечественной философии XIX в. мы находим ряд философско-религиозных концепций, в которых «оправдание» человека обусловлено христианскими идеями. Среди них — антроподицея П. Д. Юркевича.

Философские воззрения П. Д. Юркевича начали формироваться в рамках того направления отечественной философской мысли, которое В. В. Зеньковский назвал «академической философией». Это направление в истории русской философии середины XIX в. представлено именами Ф. А. Голубинского, В. Н. Карпова, С. С. Гогоцкого. Позднее оно дало таких оригинальных мыслителей, как В. И. Несмелов и М. М. Тареев. П. Д. Юркевич является одним из самых значительных представителей академической философской школы.

Искренняя религиозная вера, соединенная с глубоким пониманием богословских истин, стремление осознать и понятийно выразить непосредственный религиозный опыт явились одним из источников формирования философских воззрений П. Д. Юркевича. В его основных работах мы находим попытки создания философской концепции, основанной на определенных богословских догматах, на текстах Священного Писания.

Анализ его философских работ («Идея», «Сердце и его значение в жизни человека», «Материализм и задачи философии», «Из науки о человеческом духе», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта») позволяет заключить, что философские взгляды П. Д. Юркевича носят религиозно-идеалистический характер. Это обусловлено христианской основой его философии: христианское мировоззрение и христианские представления о реальности определяют его взгляды на мир и человека. Это подтверждается не только тем, что

основными понятиями его философских рассуждений являются «Бог», «Дух», «Любовь», «сердце» и т. д., но и тем, что в качестве источника убедительных аргументов для подтверждения той или иной идеи Юркевич прибегает к Священному Писанию.

В целом философские воззрения Юркевича имеют антропологическую ориентацию, что продолжает и развивает традиции отечественной философии того времени, для которой была характерна антропологическая окраска. Одной из основных целей своего философствования мыслитель полагает «изучение человека, его сил и бедности, его идеалов и идолов — изучение, основанное на Божественном откровении относительно человека исторического и на психологии относительно человека естественного» (*Юркевич П. Д.* Чтения о воспитании. М., 1865. С. 41).

Антропологическая проблематика, интересующая П. Д. Юркевича, разнообразна: это проблемы сущности человека, смысла его существования и целей жизни, соотношения психического и физического в человеке, развития человека, проблемы нравственности, любви и веры. И все эти вопросы, по мнению мыслителя, могут быть решены в рамках христианской антропологии: «Божественное откровение сообщает нам познание высшей правды касательно фактического положения человека и касательно того, чем он должен сделаться и до какого совершенства бытия он должен достигнуть» (Там же).

Почти во всех работах мыслитель затрагивает антропологические темы, но статья «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия» носит основополагающий характер в антропологии Юркевича. В этой работе мыслитель ставит проблему сущности человеческой природы, ее структуры. Юркевич говорит о «богоподобной натуре человека» (*Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // *Юркевич П. Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 95), подразумевая под этим христианскую трактовку сущности человека как воплощения образа Божьего. В своей статье П. Д. Юркевич не выходит за рамки традиционно-православного понимания природы человека. Согласно этому пониманию, человеческая природа трехсоставна, она объединяет в себе тело, душу и дух. Причем эти сферы находятся в иерархическом соотношении: дух осеняет душу и тело, главенствует, определяя все

в человеке; душа заключает в себе искру Божию, находясь ближе к Богу, нежели тело, а последнее, в свою очередь, исполнено греха и несовершенно, поэтому должно быть подчинено духу и душе.

В работе «Чтения о воспитании» П. Д. Юркевич довольно подробно, на уровне современных ему знаний из области физиологии и психологии, анализирует телесную и душевную природу человека. Телесная конституция, которая является врожденной, определяет темперамент человека. Вид темперамента зависит от соотношения в теле трех начал: тканей, мускулов и нервов (см.: *Юркевич П. Д. Чтения о воспитании. С. 73*). Физическая конституция обуславливает общее чувство жизни, от состояния которого зависят некоторые душевные изменения.

Что касается самой души, то ее природа проявляется в трех видах способностей:

- способность представления или познания;
- способность чувствования, эмоциональная сфера;
- способность желания или воли.

«Эти три способности соответствуют троякому нашему призванию: к истине, к красоте и к добру; они называются также разум, сердце, воля» (Там же. С. 32). Способности души связаны друг с другом, но определяющей способностью является воля. Согласно П. Д. Юркевичу, способности воли играют центральную роль в душевной жизни человека: «...познание мы имеем, чувствование мы испытываем, в воля есть мы сами; в воле соединяются и познание, и чувствование; нельзя желать того, что мы не знаем или не представляем, но и представляемого нельзя желать, если оно не действует на чувствование приятным образом» (Там же. С. 33).

П. Д. Юркевич, в соответствии с существовавшими в его время представлениями о психике человека, дает целостную картину душевной жизни человека. Он показывает, что различные стороны психики, несмотря на их различие, составляют некоторое единство, обуславливают существование и функционирование друг друга.

Но не только душа составляет некоторое внутреннее единство. Существует теснейшая связь между телом и душой. Эта связь сложная и неоднозначная, она гораздо многообразнее, чем думают обычно. Душевная жизнь связана не только с «головой», физическим органом души является все тело. «По-

сему как сердце соединяет в себе все силы этого тела, то оно же служит ближайшим органом жизни душевной. Тело есть целесообразный орган души не по одной своей части, но по всецелому своему составу и устройению» (Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. С. 78). Эти размышления выводят Юркевича на проблему соотношения физиологических и психических процессов. В статье «Из науки о человеческом духе» (Юркевич П. Д. Из науки о человеческом духе // Юркевич П. Д. Философские произведения), направленной против плоско-материалистических воззрений Чернышевского, мыслитель подробно исследует в теоретическом плане эту сложную и до сих пор не решенную проблему. Он исходит из того, что психика человека — сфера идеального, которая дана человеку лишь посредством самонаблюдения: «Кажется ясно, что мысль не имеет пространственного протяжения, ни пространственного движения, не имеет фигуры, цвета, запаха, вкуса, не имеет ни тяжести, ни температуры... Только внутренно, только в непосредственном самовоззрении он знает себя как существо мыслящее, чувствующее, стремящееся» (Там же. С. 115). Юркевич признает, что физиологические процессы связаны с движением, происходящим в нервной системе, что нервные процессы суть проявления нашей телесности, они материальны. Но эти процессы еще не есть психические явления: ощущение, представление, содержание мышления — это не пространственное движение, происходящее во вполне материальных объектах, нервах. Юркевич пишет: «Но кто утверждает, что самое это движение зрительного и слухового нервов есть уже ощущение определенной краски и определенного тона, тот не говорит ни одного ясного слова. Попробуйте провести в мышлении и построить в воззрении, каким это образом пространственное движение нерва, которое при всех усложнениях должно бы, по-видимому, оставаться пространственным движением нерва, превращается в непространственное ощущение или желание» (Там же. С. 116). Существует необходимая связь между физиологией и психическими процессами, но эта связь, по мнению Юркевича, не носит причинного характера: то, что физиологические явления сопровождают психические, отнюдь не означает, что первые порождают вторые, как настаивают материалистически настроенные психологи. Стремление объяснить природу психического из зако-

номерностей вещественного мира, мира явлений обречено на неудачу, так как психические процессы суть процессы духовные. Их содержание возникает как результат познания этого мира духом: «Но так же мы видели, что свет принадлежит не атомам как таковым, а их отношению к духу; звук принадлежит не дрожащему телу как таковому, а его взаимодействию с духом; все качества природы, которые дают ей прелесть и красоту живого гармонического создания, не составляют привилегии мертвой и не мыслящей материи, они существуют в точке встречи материи и духа» (Там же. С. 131).

Таким образом, П. Д. Юркевич ясно осознает взаимосвязь и взаимообусловленность телесной и душевной жизни человека, которые проявляются в процессе познания, в связи физиологических и психических процессов, в темпераменте человека. Исходя из христианского представления об обусловленности телесного существования состоянием души и тела, мыслитель использует и научные знания из физиологии и психологии того времени, чтобы показать неразрывную связь этих сторон человеческого существа, их иерархическую соподчиненность.

Но кроме тела и души человек обладает духом, который определяет смысл и цель его существования. Первоначальным условием существования психического мира человека является существование духа как идеальной субстанции, которая есть смысл природы и человека.

Кроме тела и души, человеческая природа несет в себе еще нечто «за-душевное» как выражение глубинной сущности человека — глубокое сердце, «которого тайны знает только ум Божественный» (Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия. С. 77). Это — сфера духа, выражение божественной природы человека. Дух человека проявляется в религиозной вере, в сфере нравственности и в стремлении к истине и красоте. Эти духовные способности определяются творческой волею Бога. Очень часто дух отождествляется с разумом — способностью, которая присуща только человеку и отличает нас от остального мира. Но, согласно П. Д. Юркевичу, это неверно.

Разум играет огромную роль в жизни человека, благодаря ему существует связь между человеком и другой реальностью. Основная функция разума — познание этой реальности. Вместе с тем разум — лишь плод, завершение процесса

становления человека, основа же его кроется в глубинах человеческого естества: «Жизнь духовная зарождается прежде и раньше этого света разума — во мраке и темноте, то есть в глубинах, недоступных для нашего ограниченного взора. Если из основ этой жизни возникает свет знания и разумения как последующее ее явление, то этим вполне оправдывается библейское воззрение на значение человеческого ума, который есть вершина, а не корень духовной жизни человека» (Там же. С. 87). Эта духовная сущность, «потаенный сердца человек», — особая сторона человеческой природы, в которую не может проникнуть наука, которая не сводима к телесной организации и душевным особенностям человека.

Есть две крайности в трактовке человеческого духа: мистицизм, который позволяет погружаться в темные, бессознательные глубины духа, отрицая возможность их осознания при помощи разума, и психологический эмпиризм, желающий до конца исчерпать в процессе научного познания сферу духа, объясняя духовные явления физиологическими причинами. П. Д. Юркевич критикует и ту, и другую трактовку природы духа. Для него дух человека — проявление божественной субстанции, поэтому он ни в коем случае не сводим к материальным процессам и не может быть объяснен из них. В то же время это не означает, что проявления духа не могут быть постигнуты разумом. Юркевич неоднократно ссылается на Священное Писание и труды Отцов Церкви, доказывая необходимость просветляющей деятельности разума в духовной жизни человека: «...по необходимости мышления мы должны допустить некоторую первоначальную духовную сущность, которая нуждается в поименованном посредничестве и правительственном действии головы. Эта первоначальная духовная сущность имеет, по учению слова Божия, своим ближайшим органом сердце» (Там же. С. 75).

Согласно П. Д. Юркевичу, истинная трактовка природы человеческого духа содержится в библейском учении о сердце: «Сердце рождает все те формы душевной жизни, которые подлежат общим условиям и законам; итак, оно не может относиться к ним отрицательно, не может своими непосредственными порывами расторгать их. Однако же сердце не переносит раз навсегда всего своего духовного содержания в эти душевные формы; в его глубине, недоступной анализу, всегда остается источник новой жизни, новых движений и стремле-

ний, которые переходят за пределы конечных форм души и делают ее способною для вечности» (Там же. С. 91).

Библейское учение о сердце у Юркевича трансформируется в «философию сердца», в которой мыслитель, прибегая в качестве аргументов к Священному Писанию, философским представлениям о человеке, данным психологии, обосновывает значение сердца в жизни и деятельности человека.

Исходя из библейской традиции, П. Д. Юркевич рассматривает сердце как средоточие всех сил человека, центральный орган его телесной, душевной и духовной организации. «Кто читает с надлежащим вниманием слово Божие, тот легко может заметить, что во всех священных книгах и у всех богодухновенных писателей сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» (Там же. С. 69). С одной стороны, сердце является анатомическим органом, который управляет телесной жизнью человека, регулирует и обеспечивает протекание физиологических процессов: «Сердце есть хранитель и носитель всех телесных сил человека» (Там же). Но этим не ограничивается значение сердца в жизни человека. Его волевые устремления, желания, потребности, то, что заставляет его совершать поступки, также порождаются сердцем. Наши истинные желания исходят из нашего сердца, только то, что идет «от сердца», заставляет человека действовать открыто и искренне. Велико значение сердца и для познания. Истинное понимание чего-либо основывается не только на мышлении, но связано и с деятельностью сердца: только то знание становится нашим убеждением, которое «пропущено» сквозь сердце. «Уразуметь сердцем — значит понять; познать всем сердцем — понять всецело» (Там же. С. 70). Наши эмоции и чувства, волнения и страсти также связаны с сердцем. Восторг перед Богом, любовь, печаль и страх переживаем мы в сердце своем. Юркевич приводит множество цитат из Священного Писания, показывая всю гамму чувств, исходящих из сердца человека: от восторга и ликования перед лицом Бога до подавляющего ужаса, смятения и тоски, иссушающей сердце человека.

И, наконец, нравственная жизнь человека также сосредоточена в сердце. Зло и добро исходят из сердца человека.

В нем, как на скрижалях, начертаны нравственные законы, заповеди Божии: «Сердце есть исходное место всего доброго и злого в словах, мыслях и поступках человека, есть доброе и злое сокровище человека...» (Там же. С. 72).

В психологии середины XIX в. господствовало представление, что психические явления вызываются деятельностью нервной системы, главным образом работой головного мозга. Ощущения, эмоции, мышление возникают благодаря функционированию мозга и нервов. Отсюда делался вывод, что сущность человеческой души проявляется, прежде всего, в мышлении, которое наиболее явно обусловлено деятельностью головного мозга. Эти положения оспаривает П. Д. Юркевич, указывая на то, что исходя из них нельзя объяснить такие явления нашей внутренней жизни, как вера, любовь, нравственность, то, что составляет сущность человека, его духовную жизнь. Эта односторонняя теория не охватывает всей полноты и богатства внутренней жизни человека, а значит, не может верно описать ее. «Мышление не исчерпывает всей полноты духовной человеческой жизни, так точно, как совершенство мышления еще не обозначает всех совершенств человеческого духа... Сообразно с этим мы можем уже предположить, что деятельность человеческого духа имеет своим непосредственным органом в теле не одну голову или головной мозг с нервами к нему идущими, но простирается гораздо дальше...» (Там же. С. 77–78).

Библейское учение о сердце указывает на то, что в его глубине мы находим первоначальную духовную сущность, проявление Бога. Причем самые тонкие духовные проявления не доступны нашему разуму, они скрываются в глубинах духа, их постижение возможно только сердцем. «Древо познания не есть древо жизни, а для духа его жизнь представляется чем-то более драгоценным, чем его знание. Но эта особенная, своеобразная, не поддающаяся математическим определениям жизнь духа имеет самое близкое отношение к сердцу человека... Здесь отражаются приметным образом те тонкие и неуловимые движения и состояния нашей души, о коих мы не можем образовать никакого ясного представления» (Там же. С. 84). Любовь, дружба, братство не подвластны холодному разумному расчету, в них «препобеждается формальность и внешность человеческих союзов» (Там же. С. 86), в них, посредством сердца, человек выражает себя наиболее полно и глубоко.

Юркевич возражает против чисто научного, рассудочного подхода к изучению сущности человека, его души и духа еще и таким образом: психологическая наука стремится обнаружить и зафиксировать в результатах познания нечто общее, присущее всем людям, познать закономерности, свойственные любой психике. Мыслитель не отрицает наличия общих, родовых форм душевной жизни, но вместе с тем указывает на то, что каждый человек неповторим, индивидуален в своих душевных проявлениях. «В истории творения мира повествуется, что Бог сотворил бессловесные одушевленные существа по роду их (Быт. 1, 25), а человека по его частной неделимой природе, как единичную и особенную личность (Быт. 1, 26). Этот образ творения совершенно соответствует назначению человека, который, как существо бессмертное, не исчезает в роде, а обладает собственным личным существованием во времени и в вечности» (Там же. С. 88). Отсюда личная вина и личная заслуга человека, наш внутренний мир — наше личное достояние. Дух определяет уникальность и неповторимость человеческой личности, обуславливает ее бессмертие. Эта уникальность присуща духовной сфере человеческого существования, это та глубина сердца, которая не может быть рассчитана и измерена при помощи разума, в соответствии с общими закономерностями психики, изучаемыми наукой. «Для этой особеннейшей стороны человеческого духа наука не может найти общих и навсегда определенных форм, которые были бы привязаны к той или другой паре нервов и возникали бы с необходимостью по поводу их движения» (Там же. С. 89). Такое понимание внутренней жизни человека удивительно согласуется с современными психологическими исследованиями. Многие современные психологи пришли к убеждению, что научный анализ отдельных психических свойств и состояний не дает целостного представления о психике человека, от него ускользает что-то самое существенное, глубинное, определяющее все в душе человека, для познания чего мы должны выйти за рамки науки, оставив традиционно научные методы и средства.

Таким образом, дух, обитающий в человеке, — это не следствие взаимодействия физиологических и психических явлений, это не результат познавательной деятельности человека, его мышления. Напротив, дух — источник всех проявлений человеческой сущности, заключающийся в его сердце: «...мож-

но сказать, что в сердце мы имеем такие истоки вод, которые не могут, в свою очередь, образоваться из совокупности мелких и отдельных ручьев, но могут происходить только и единственно из общего и безграничного океана вод. Откровение выражает эту мысль с глубочайшей истиною, когда говорит, что Бог непосредственно или самолично вдунул в человека дыхание жизней (Быт. 2, 7)» (Там же. С. 93). Отсюда П. Д. Юркевич делает вывод об естественном возникновении религиозной веры в сердце человека, благодаря которой человек становится существом одухотворенным, в отличие от животного. Любовь Бога дарует человеку способность к постижению истины, красоты и добра. Она обуславливает его нравственную свободу. Исчезновение божественной любви влечет за собой потерю нравственных начал и идей. Сердце человека содержит естественное, изначально данное стремление к Богу. Это обусловлено богоподобной натурой человека и любовью Бога к нему.

В связи с этим П. Д. Юркевич затрагивает проблему свободы человека, традиционную для русской философии. Основанием для истинной свободы человека является его богоподобие, один из признаков которого, согласно христианскому богословию, есть свобода воли человека. Эта свобода должна выражаться не в его автономии, независимости, самодостаточности, а в способности властвовать над своей природной, эгоистической натурой: «Бог возлюбил нас पहले (1 Ин. 4, 19) и этим влиянием любви, даровавшей нам существование в необыкновенной форме духа богоподобного и потопилку не подходящее под общее понятие твари, соделал наш дух способным не к простому физическому или тварному возрастанию и укреплению в силах, но и к свободному подвигу правды и любви и к торжеству над тварными влечениями чувственности и самолюбия; в этом лежит последнее условие нравственной свободы человека» (Там же. С. 95). Именно изначальная свобода делает человека существом нравственным: не долг, не закон, не принуждение заставляют человека поступать нравственно; только тогда, когда выбор между добром и злом делается человеком свободно, можно говорить о нравственности или безнравственности его поступков.

В антропологии Юркевича исследуется еще одна важная проблема — вопрос о смысле человеческого существования, о назначении человека. «Что же именно сообщает внутреннее,

самобытное достоинство человеческому существованию?» — так формулирует мыслитель эту проблему. Философ исследует то, как понимается обычно смысл человеческого существования. Он выявляет две точки зрения: согласно одной из них, назначение человека состоит в достижении счастья, согласно другой — в добродетели. Под счастьем понимают и отсутствие страданий, и удовлетворение всех нужд, и постоянное благополучие. Добродетель же подразумевает действия в соответствии с идеалами, силу духа, умение подчинить свои желания и потребности долгу. «Счастье есть всякое довольство, добродетель — внутреннее достоинство. Нормой счастья служат изменчивые нужды; нормой добродетели — постоянные идеи» (Юркевич П. Д. Курс общей педагогики с приложениями. М., 1869. С. 12).

Юркевич показывает, что стремление к счастью не может само по себе наполнить жизнь человека смыслом. Он приводит несколько аргументов в пользу этого утверждения. Прежде всего, счастье для одного человека часто оборачивается несчастьем для другого. Индивидуальное, личное счастье другого человека всегда угрожает нашему существованию; эгоизм одного с необходимостью ущемляет права и возможности другого. В силу этого люди не могут быть одинаково счастливы, если под счастьем понимать полное удовлетворение потребностей каждого. А значит, и стремиться к этому невозможно, не это составляет смысл человеческого существования. Другой аргумент состоит в том, что счастье, возникающее в результате удовлетворения потребностей и желаний, мимолетно: чаще всего оно возникает как ощущение избавления от неудовлетворенности каких-то потребностей. Но вслед за их удовлетворением, довольно быстро, возникают новые, пока еще неудовлетворенные потребности, что вновь повергает человека в состояние печали и тревоги. «Жалобы на ничтожество жизни, на ее пустоту и на невыносимые страдания, как будто составляющие самое существо этой жизни, раздаются впервые в те исторические эпохи, когда изнеженное и нравственно ослабевшее поколение ищет удобств, наслаждений, счастья как высшего блага жизни...» (Там же. С. 15). Погоня за призрачным счастьем превращается в несчастье, так как полна тревог и постоянно сопровождается разочарованиями. Рано или поздно человек, стремящийся к такому счастью, понимает, что, может быть, он и приобрел весь мир, но душу

свою сгубил. И это повергает его в отчаяние, делает несчастным и с неизбежностью приводит к мысли, что целью жизни должно быть нечто иное, отличающееся от простого стремления к счастью как удовлетворению потребностей. Этой целью может быть достижение добродетели. «Мудрость и добродетель самые древние нравоучители считали за цель и основание, за содержание и форму достойной человеческой личности» (Там же. С. 19). В разные исторические эпохи и у разных народов понимание добродетели было различным. Но П. Д. Юркевич отмечает тот общий смысл, который чаще всего вкладывают в понятие добродетели: великодушие, самоотвержение, повиновение закону и уважение прав других людей, верность долгу и мужество при его исполнении, справедливость и бескорыстная любовь. Христианство углубляет представление о добродетели, включая в это понятие идеалы любви и святости. Но сами по себе добродетели не наполняют смыслом жизнь человека. Они — лишь средства для достижения истинной цели его существования: «...посредством веры и любви решается он искать в воле Божией того, в чем заключается настоящее благо, высшая обязанность и назначение человека» (Юркевич П. Д. Чтения о воспитании. С. 206).

Источником всех добродетелей человека, его опорой и надежным ориентиром среди меняющейся реальности, когда человеку изменяют его силы, таланты, дарование и само счастье, является вера в Бога и любовь к нему. В этом человек должен оставаться верен самому себе, это дает ему возможность сносить все тяготы жизни, прощать людей, как бы эгоистичны и неблагодарны они ни были, позволяет бороться с собственными страстями и несовершенствами. «Вера побеждает мир и, наоборот, сердце без веры побеждается миром, — личность делается тем, что угодно будет сделать из нее случайному потоку обстоятельств» (Там же. С. 207).

Истинной же целью человеческого существования является обожение, проявление в человеке образа Божия. П. Д. Юркевич, вслед за православным богословием, так формулирует эту цель: «Человек призван проявить в себе образ Божий делами мудрости, правды, любви и святости. Этими чертами бессмертия он должен запечатлеть свое ничтожное, земное существование. Он должен быть совершенен, как совершен его Отец Небесный; он должен содействовать водворению между людьми Царства Божия, которое есть правда, радость

и мир» (Там же. С. 10). Путь обожения труден, он заключается в борьбе с невежеством и страстями человека, в преодолении его греховной природы. Сущность человеческой жизни состоит в соблюдении заповедей Бога, это то, что наполняет смыслом жизнь, придает ей целеустремленность. Дух, который служит Богу, является источником счастья и свободы человека.

Ни добродетель как следование земному идеалу, ни счастье как удовлетворение разнообразных потребностей не могут, согласно П. Д. Юркевичу, придать смысл человеческому существованию, определить цель его жизни. Лишь стремление приблизиться к Богу через нравственное совершенствование, через постепенное «совлечение» своей греховной природы, следование путем обожения, воплощение в своей личности образа Божия могут осветить жизнь человека смыслом и придать ей целесообразность.

Таким образом, в антропологической концепции П. Д. Юркевича, основанной на христианских представлениях, человек предстает в единстве духа, души и тела. Средоточием всех человеческих сил является сердце. Именно в сердце человека обитает дух, благодаря которому человек становится собственно человеком, воплощая в себе образ Божий. Дух в человеке есть проявление Бога, идеального сущего, которое обуславливает как само существование человека, так и проявления его души, то есть психическое. Личность человека, его познавательные способности, нравственные качества, восприятие прекрасного — все это обусловлено объективным существованием Истины, Добра и Красоты, то есть Бога.

Философский анализ, проделанный мыслителем, позволяет глубже проникнуть в сложную и многостороннюю сущность человека, лучше понять его особенность и исключительность, преодолеть односторонние, сциентистские по своей природе, представления о человеке.

Философские воззрения П. Д. Юркевича представляют значительный интерес для истории философии. Его философские произведения содержали ряд ценных для отечественной философии идей, которые затем более систематично и последовательно были развиты в творчестве Вл. Соловьева, М. М. Тареева, В. В. Зеньковского. Идеи «философии сердца» нашли свое творческое продолжение в антропологических концепциях П. А. Флоренского, Б. П. Вышеславцева, С. Л. Франка.

ЧЕЛОВЕК И МИР В ФИЛОСОФИИ С. Л. РУБИНШТЕЙНА

Первоначально проблема человека встает перед Рубинштейном как проблема субъекта и его активного творческого отношения к миру. Философское осмысление этой проблемы способствовало дальнейшему превращению психологии в науку о личности, о человеке. Именно в проблеме человека он ищет ключ к раскрытию диалектической природы психического. Кроме того, можно согласиться с рядом авторов, что постановка проблемы человека — «это акт гражданского мужества в борьбе за отстаивание права на существование этой проблемы в марксистской философии» (К. А. Абульханова-Славская).

В своем труде «Человек и мир» С. Рубинштейн стремится преодолеть разорванность существующих наук о человеке, поскольку обособление этой проблемы ведет к абстрактному антропологизму, внеисторичности трактовки человека. Философ не решает проблему человека как таковую, но предпринимает онтологический анализ, исследуя состав бытия и его принципиальное изменение с появлением человека. Он предлагает монистическое решение проблемы человека, которое интегрирует многообразие его качеств и отношений — к природе, обществу, самому себе, объединяет гносеологический и онтологический аспекты его рассмотрения. Единство в многообразии, целое как совокупность отношений — такова диалектика решения этой проблемы.

Рубинштейн находит место человека в мире — в этом состоит его решение. Качества бытия приобретают соотносительность с человеком. Человек, в свою очередь, соотносится с созданным им и одновременно детерминированным им миром. Новизна категории «мир» состоит в раскрытии особого человеческого общественного качества бытия и в распространении объективного метода на познание самого субъекта. В «Тезисах о Фейербахе» Маркс отмечал ограниченность материализма, состоявшую в том, что действительность познавалась только в качестве объекта, безликой материи. Распространение объективного подхода к субъекту, утверждение, что человек, обладающий сознанием и деятельностью, в той же мере подлежит объективному познанию, как и природа, — таково

марксистское решение проблемы человека, данное С. Л. Рубинштейном.

Этим решением одновременно устранялось противоречие в системе философского знания, когда противоположность бытия и сознания, правомерная для гносеологического отношения, согласно Ленину, вообще не рассматривалась за его пределами.

Концепция человека, предложенная Рубинштейном, преодолела парадигму, согласно которой материалистическая трактовка бытия означает его безличность. Она преодолела трактовку материальности бытия только как предметности, вещиности, неорганической дочеловеческой природы. Рубинштейн подчеркивает активную преобразовательную роль деятельности человека по отношению к бытию, которая одновременно является и условием его включения в окружающий мир, конкретную реальность. «Решение этой проблемы направлено против отчуждения как человека от бытия, так и бытия от человека... Из учения о категориях, в том числе даже из учения о действительности, бытии, выпадает человек. Он, очевидно, идет только по ведомству исторического материализма — как посетитель общественных отношений» (*Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии*. М., 1973. С. 256).

Таким образом, центральным является не соотношение в онтологическом плане бытия и сознания, а онтологическое соотношение бытия и человека, и как решающее в нем — действенность этого соотношения, его практичность и материальность. Для какой цели понадобилось Рубинштейну обращение к устаревшей категории онтологического? Дело в том, что понятие материи все более стало обозначать лишь физическую, природную, в лучшем случае — биологическую форму движения материи. Рубинштейн привлекает понятие онтологии, онтологического как охватывающего все уровни материи, для распространения материалистически-онтологического подхода на высший уровень бытия общества. Для Рубинштейна онтология — учение о качественном составе бытия и одновременно — о его способе существования.

Экзистенциалистское понимание существования вне сущности преодолевается в концепции Рубинштейна, в которой сущность интегрируется через присущий ей специфический способ существования. Понятие движения на разных уровнях материи в марксистской традиции всегда существовало

соответственно ее качественно различным формам, имело свою специфику. Рубинштейн, интегрируя все аспекты проблемы, учитывая и экзистенциалистское понятие существования, и марксистские категории движения, процесса, деятельности, выдвигает новое понятие, которое, семантически точно преодолевая пассивный смысл понятия существования, вбирает момент активности, присущий понятию деятельности, — понятие осуществления. Именно осуществление своей сущности, а не абстрактно-пассивная сущность человека и лишенное сущности, своего собственного качества существование — таков новый уровень решения этой сложной проблемы. Преодолевая абстрактность антропологизма, где сущность «пребывает» в человеке, Рубинштейн утверждает, что человек осуществляет свою сущность, то есть она имеет деятельностную модальность. Модальность этой сущности также раскрывается не «в себе», а через диалектику соотношения человека с миром.

Категория «мир» является совершенно новой в марксистской традиции, хотя она по существу близка к Марксову понятию «второй природы», то есть действительности, созданной человеком. Качественная определенность бытия, включающая человека, раскрывается не только путем иерархически построенных уровней, но прежде всего через вычленение внутри бытия структурирующего и центрирующего его самого конкретного и самого общего отношения «человек и мир». При этом становится возможным понимание деятельной сущности человека не только как самой деятельности, но и как сущности деятеля, который осуществляет ее. Понятия «человек» и «мир» конкретизируются через соотносительность субъекта и объекта. Лишь с появлением человека бытие выступает в новом качестве объекта, которое может существовать и существует только для субъекта. Здесь обоюдная детерминация объекта и субъекта: первого как имеющего свою собственную сущность, закономерность и качественную определенность; второго как преобразующего сущность первого своей деятельностью, создающего ее новое качество.

Категория осуществления раскрывается и как деятельное, и как познавательное отношение человека к объекту, то есть преобразование человеческой действительности согласно ее познанным законам, но в своих целях. Категория «мир» обнаруживает свой подлинный смысл и как ценностное отноше-

ние человека, и как преобразованное в целях человека качество бытия. Если субъект выступает по отношению к объекту как деятель, активный преобразователь, то объект, преобразованный по общественно-историческим законам деятельностью человека, — это мир, который детерминирует, в свою очередь, по-новому человека, субъекта. Соотносительность категорий «человек» и «мир» позволяет преодолеть абстрактно-антропологический и абстрактно-сциентистский взгляд на человека, препарирующий его извне как объект. Пафос дильтеевской «понимающей» психологии при всей ее ограниченности состоял как раз в том, чтобы учесть в методе психологического познания особенность человека как объекта познания, «человечность» его психики.

Известно, что в некоторых вариантах марксистских интерпретаций понятие деятельности, заняв ведущее место, стало приобретать все более логизированный характер, абстрагироваться от субъекта, тем самым обезличивая его. Рубинштейн, идя от проблем психологии, всегда возвращался к вопросам этики, стремясь не только раскрыть философско-психологический аспект деятельности человека как субъекта, но и сохранить этический, ценностный аспект. Для решения этой задачи он использует отличную от категории «деятельность» категорию «отношение», которую он определяет как «созерцание». Таким образом, внутри отношения «человек» и «мир» выделяются две различные модальности: деятельности и созерцания.

Качества человека как субъекта может раскрыть не «понимающий», не религиозно-этический, но гуманистический подход, который обосновал Рубинштейн. Вслед за раскрытием логики познания субъекта и логики его действия он считает необходимым раскрыть логику внутреннего отношения к миру, побуждающую субъекта действовать и познавать. Введенная им категория «созерцание», относясь к более высокому уровню абстракции, чем понятие этического, эстетического и других отношений, служит их основанием. В свое время квалифицированная Марксом как выражение слабости механистического материализма, эта категория вновь актуализируется Рубинштейном, но в совершенно новом смысле — для определения новой модальности отношения «человек и мир». Оказывается, что не все в действительности — продукт действий человека: в мир входит и природа, и другой человек

в своей непрагматической ценности. В онтологии человека наличие не только действенного, но и познавательного, созерцательного отношения к миру составляет важнейшую его характеристику.

Уже в «Основах общей психологии» Рубинштейн выходит за пределы собственно гносеологического определения природы психики, когда она сводилась лишь к отражению. Он показал, что психическое одновременно есть и отношение к миру и переживание этого отношения, имея в виду ту самую неуловимую субъективность психического, которую столько раз и безуспешно пытались поймать в сети строго научной квалификации. Созерцание состоит из богатства разнообразных отношений к миру. «Величие человека, его активность проявляются не только в деятельности, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к бытию» (Там же. С. 340).

Этическое раскрывается Рубинштейном как совершенно особое, не сводимое к прагматическому, отношение к другому человеку. Это не христианский вариант гуманизма, состоящий в сострадании и жалости; в нем нет той обреченности, которая акцентируется некоторыми учениями. Гуманизм Рубинштейна — это прежде всего вера в человека, в его возможности изменения своей жизни, устранения своей зависимости. Рубинштейновское созерцание, таким образом, оборачивается возрождением активного отношения к самому человеку, к личности. Как отмечает К. А. Абульханова-Славская: «Мы так привыкли наивно-материализованно представлять результаты деятельности, что не всегда улавливаем эти результаты не только в предметной форме, а в изменении некоторых соотношений действительности, объективных событий, изменении жизненной расстановки сил. Рубинштейновская идея о том, что человек своим отношением к другому реально изменяет его, вызывает невольную иллюзию, что в нем следует искать некую материальную субстанцию этого изменения. Поэтому “усиление”, по выражению Рубинштейна, существования одного человека другим посредством его отношения к нему не сводится к усилению какой-то наличности, данности самого факта этого существования, но приводит к усилению качества его существования и сущности» (Абульханова-Славская К. А. Принцип субъекта в концепции С. Л. Рубинштейна // Сергей Леонидович Рубинштейн: Очерки, воспомина-

ния, материалы / Под ред. Б. Ф. Ломова. М., 1989. С. 58). Таким образом и проявляется различная мера человечности, различная мера существования, более или менее соответствующая его сущности. Значит, идея подлинности и неподлинности бытия, приписываемая экзистенциализму, а по существу, впервые выдвинутая марксизмом, поставившим проблему отчуждения человека, содержала в себе неразрешимый парадокс невозможности присвоения и реализации собственной сущности в жизни, невозможности продолжения жизни по законам человечности.

В конечном итоге реальная помощь в обретении себя, своего «я» осуществляется через этичность отношения одного человека к другому. Такое неформальное толкование этического позволило Рубинштейну пойти дальше в углублении этого понятия применительно к понятию существования человека. Двойственность трактовки проблемы человека приводила философов к противоречивому пониманию человека, с одной стороны, как субъекта, изменяющего мир согласно поставленным целям, с другой — как существа, не способного присвоить даже результата собственной деятельности, собственной сущности, то есть как существа неподлинного. Преодоление этого противоречия в том, чтобы субъект стал более активным существом.

Чтобы показать действительность сознания, рефлексии как условия реализации человеческого способа существования, Рубинштейн прибегает к совершенно парадоксальному — сенсуалистическому — ходу мысли. Это и более абстрактный и более реальный эквивалент сознания, в котором выражается вся привязанность человека к жизни. Речь идет о так называемых «мировоззренческих» чувствах, в которых происходит реальное «заземление» сознания, его влияние и воздействие на жизнь. Эти чувства аккумулируют отношение человека к жизни и выражают его.

Рубинштейн заимствует данное понятие из эстетики, наполняя новым содержанием, и переносит в этику. Именно эти чувства, которым Рубинштейн дает качественно новое содержание и название — жизненные, связывают человека с жизнью, но вместе с тем и предоставляют субъекту возможность выхода, как говорят экзистенциалисты, «за пределы» не только ситуации, но и жизни в целом для того, чтобы занять позицию над ней. Этот выход становится возможным только бла-

годаря обобщенности, определенности жизненных чувств. Отношение человека к жизни в виде того или иного чувства формируется у него в процессе развития. Однако жизненные чувства — это не только субъективная характеристика, субъективное отношение к жизни, они соответствуют прежде всего характеру, качеству самой жизни. «Основой трагического отношения человека к жизни является отношение человека к трагическому как существующему объективно» (*Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 349*). Трагедия в таком случае — не свойство характера, а судьба, позиция человека в жизни. Поэтому возможность выхода «за пределы» жизни, возможность встать и возвыситься над ней возрастает по мере развития и углубления жизненных чувств и сокращается в случае их деградации, неразвитости.

Свою мировоззренческую задачу Рубинштейн видит не в абстрактной постановке вопроса о роли и месте человека, а в его этической, нравственной направленности. Отсюда открывается путь к новой постановке всей этической проблематики: сама этика в таком понимании оказывается не морализированием извне, а изучением реального бытия. Утверждая зависимость (страдательность) и свободу человека как реальную диалектику его бытия, Рубинштейн боролся за адекватное этой сущности отношение общества к человеку. Восстановление самоценности человека, полноты его бытия, права личной жизни, разума, совести — таковы координаты понимания Рубинштейном свободы человека. «Свобода, — пишет Рубинштейн, — это не только отрицание данного, но и утверждение его. Свобода — это и отрицание и утверждение данного» (*Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. С. 360*).

Таким образом, жизнь — это процесс, в котором объективно участвует сам человек. Оснований его отношения к жизни — строительство в себе и других новых, более совершенных внутренних форм общественной жизни и человеческих отношений.

ПРОБЛЕМА «НИЧТО» В СИСТЕМЕ АНТРОПОДИЦЕИ: ЕВРОПЕЙСКИЕ И РУССКИЕ СЮЖЕТЫ

Проблема бытия человека оказывается в XX в. на острие философских споров. Именно эта проблема вывела на первый план современной философии феноменологию и экзистенциализм. Важной проблемой становится определение инаковости человека по отношению ко всему сущему, внешнему и чужому для него. Эта инаковость разворачивается в трех измерениях подлинного человеческого бытия: свобода, творчество и тесно связанное с ними Ничто. Именно эти три категории, на мой взгляд, становятся ключевыми в вопросе антроподицеи. В данном случае я предлагаю понимать антроподицею широко, как учение об исключительной ценности человека и его особом статусе в бытии, который оправдывает его существование.

Если со свободой и творчеством, на первый взгляд, все более или менее определено, то понятие Ничто вызывает, опять же на первый взгляд, сомнения в правомерности своего присутствия в этом ряду. Однако «положение “человеческое бытие есть ничто” означает, по сути дела, наиболее краткую формулу всех “отрицательных” определений: нет ничего в мире, с чем могло бы быть сравнимо или из чего могло бы быть выведено человеческое бытие или на что можно было бы с определенностью указать как на специфически человеческую реальность. Как “ничто” человеческое бытие не может быть объектом, как “ничто” оно не может быть предметом теории, как “ничто” оно не имеет ни материальной, ни идеальной “природы”, как “ничто” оно в принципе не субстанционально, но в то же время и именно как “ничто” человеческое бытие есть творчество, творчество на свой страх и риск, самосозидание, за которое человек полностью ответственен (ибо не на что “списать” все содеянное — ведь все конкретные натуралистические, субстанциальные, объективированные, вообще всякие определенности “сняты в “ничто”); наконец, как “ничто” человеческое бытие есть своя собственная возможность или свобода» (Кузьмина Т. А. Проблема субъективности и способ ее анализа в современной буржуазной философии // Пробле-

мы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 26).

Как уже было сказано, проблема Ничто тесно связана с проблемой свободы и творчества. В русской философии XX в. наиболее ярко об этом писал Н. Бердяев. Свобода и творчество играют в его трудах главную роль. Именно они указывают на то, что человек есть не только природное существо, но и сверхприродное. «Свобода есть положительная творческая мощь, ничем не обосновываемая и не обуславливаемая, льющаяся из бездонного источника» (*Бердяев Н. А. Смысл творчества // Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 152*). Свобода ни к чему не сводится и ни из чего не выводится — в этом смысле она предельна. Она коренится в безосновной бездне — *Ungrund* (термин заимствован у немецкого мистика Я. Беме), существующей до бытия и времени. По своему содержанию понятия «*Ungrund*», «Ничто» и «добытийственная свобода» очень близки в философии Бердяева.

Свобода есть ничем не обусловленная творческая мощь, которая определяет возможность новизны. Свобода может быть направлена как во имя добра, так и во имя зла. Из *Ungrund* рождается Бог, который творит мир и человека. Бог не имеет власти над этой свободой и сам не свободен. Он существует отдельно от нее. Человек является носителем свободы в мире. Его действия не подвластны Богу, поэтому он сам ответственен за зло. Свободу нельзя рационализировать и детерминировать в рамках природного мира.

Свобода, как и творчество, прорывает мировую данность и детерминированную цепь мировой энергии: она творит новую энергию из ничего, прибавляя ее к бытию, поэтому свобода глубже всякого бытия — основа бытия. Творческая свобода — всегда свобода «для». Свобода ради свободы рождает произвол, а вместе с ним падение, грех. Отпадение от Бога как следствие лишает свободу цели, тем самым обедняя и обесиливая ее. Свобода без содержания — отрицательная, формальная, пустая. Она перерождается в необходимость, в ней бытие деградирует. «Необходимость есть падшая свобода, свобода вражды и распада, свобода хаоса и анархии» (Там же. С. 155). Таким образом, особое положение человека в философии Бердяева основано на том, что он является носителем свободы, укорененной в Ничто.

О соотношении свободы и Ничто писал и другой известный русский философ XX в. С. Левицкий. В своей книге «Трагедия свободы» он утверждает, что понятие небытия играет в философии такую же важную роль, как ноль в математике, но предостерегает от соблазна отождествлять с небытием все трансцендентное.

Левицкий анализирует понимание свободы как противоположности детерминизма и приходит к выводу, что такое понимание ведет к дилемме: «Свобода присуща или Господу Богу, актом чистого произвола создавшему мир, или же свобода присуща небытию. Но, поелику небытие лишено всякой “сущности”, нельзя говорить также о “присущести” свободы небытию, можно только поставить знак подобия между свободой и небытием. В вульгарном истолковании это утверждение равносильно отрицанию свободы. В философском истолковании, где понятие небытия столь же необходимо для умозрения, как и понятие бытия, это означает, во всяком случае, что свобода присуща субъекту в меру его небытия» (*Левицкий С. А. Трагедия свободы. Б. м.: Посев, б. г. С. 123*).

Свобода, по его мнению, не может быть понята негативно, как отрицание детерминизма. Свобода не принадлежит бытию, но ее нет и в чистом небытии, поскольку свобода должна быть предикатом действующего субъекта — небытие же никак не может быть субъектом. Вслед за Соловьевым Левицкий очерчивает сферу свободы категорией сущего. Сущее есть нечто общее бытию и небытию. Его главная характеристика — возможность. «Сущее, не будучи само по себе бытием, стремится воплотиться в бытии, стать бытием» (Там же. С. 127). Как и у Бердяева, свобода в философии Левицкого предшествует бытию. Тем самым задается особое положение человека. Своей свободой он принадлежит добытийной области сущего, из которой он творит бытие, то есть становится центром онтологии.

Еще один аспект проблемы Ничто в контексте антропологии мы открываем, когда обращаемся к теме грехопадения и зла. С. Булгаков определяет зло как «недолжное актуализирование того ничто, из которого сотворен мир» (*Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 228*). Ничто, из которого Бог творит мир, не содержит зла. Наоборот, в творении оно становится благим по воле Творца. Но по Его же воле за ним остается возможность быть актуализиро-

ванным в бытии свободной волей человека. Это своего рода высшее доказательство существования свободной воли и особого положения человека в мире. Бог возлюбил «мир в его свободе, а не в качестве только объекта Своего всемогущества» (Там же. С. 226).

Возможность зла и греха была дана изначально. Не человек создает эту возможность. Наоборот, он, как центр мира, в большей степени страдает от ее актуализации. Через грехопадение Ничто прорывается в мир и окружает каждого человека — возникает смерть (до грехопадения человек не был ни смертным, ни бессмертным). Ничто разрывает всеединство бытия, оставляя человека в одиночестве и тоске.

В европейской философии эти экзистенциальные мотивы в осмыслении проблемы человека в свете категории Ничто наиболее сильны. Для Хайдеггера человек характеризуется прежде всего теми состояниями, которые он испытывает в точке Ничто.

Человек, как пишет Хайдеггер, никогда не схватывает все сущее во всей его совокупности. Но он нередко бывает в таком настроении, которое помещает его посреди приоткрывшейся совокупности сущего. Сущее охватывает нас, когда мы непосредственно не заняты ни вещами, ни самими собой. Такое происходит, например, когда нас берет глубокая тоска или мы испытываем радость присутствия близкого человека. Тоска смешивает все вещи, людей и нас самих в одну массу серого безразличия, и в этом безразличии ко всему мы приоткрываем сущее в целом. Радость, наоборот, делает все каким-то особенным, и эта особенность дает нам ощутить себя посреди сущего в целом.

Но мы не сможем подойти к Ничто, если просто станем отрицать приоткрывшуюся нам в настроениях совокупность сущего. Для этого нам нужно «настроение, которое по самой сути совершающегося в нем раскрытия обнаруживает Ничто» (*Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 20*). По Хайдеггеру, это настроение ужаса. Стоит отметить, что ужас является исключительной привилегией человека: никто и ничто в мире не способно пребывать в этом состоянии, кроме человека.

Ужас в корне отличается от боязни, потому что боязнь — это всегда боязнь чего-то. Она всегда касается каких-то определенных вещей, поэтому боящийся прочно связывается

боязнью с вещами. Боящийся, пытаясь спастись от чего-то конкретного — «от этого вот» — теряется в отношении всего остального. Ужас всегда есть ужас перед чем-то, но не перед чем-то конкретным. Ему всегда сопутствует неопределенность того, перед чем и от чего человека берет ужас, которая есть «не просто недостаток определенности, а принципиальная невозможность что бы то ни было определить» (Там же. С. 21).

«По Гейдеггеру, метафизичность страха в том и заключается, что в нем предощущается конец всякого бытия. Противоречивая для рассудка идея Ничто раскрывается в эмоциональном сознании, как реальность, — именно, в опыте страха... Но, с другой стороны, страх имеет и положительную функцию: он напоминает нам о вечной загадке бытия, призывает нас отбросить все чуждое нам и стать самими собой перед лицом предощущаемой в страхе вечности» (Левитский С. А. Трагедия свободы. С. 263).

Ужас отвлекает от всего сущего, заставляет сущее в целом ускользать и тем самым приоткрывает Ничто. Он ввергает человека в «оцепенелый покой». Перед Ничто человек теряет дар речи, потому что речь всегда строится через «есть». Охваченный ужасом, человек предпринимает усилие, чтобы нарушить пустую тишину, но не может ничего сказать, тем самым подчеркивая подступание Ничто. Как только состояние ужаса проходит, человек осознает, что ужас этот был ни перед чем — это явилось само Ничто. Оно приоткрывает себя через ужас, но не как сущее, и ужас — это не способ постижения Ничто.

В ужасе человек определяет соотношение сущего и Ничто. Ничто приоткрывается вместе с сущим, ускользающим в своей полноте, и одновременно оно не уничтожает сущее. Действие Ничто Хайдеггер называет «отсылание от себя», или «ничтожение». В ужасе происходит еще и «отшатывание» от чего-то, которое и есть «оцепенелый покой». Таким образом, Ничто, приоткрываясь одновременно с сущим, заставляет его ускользать и отталкивает человека в это ускользающее сущее в целом. «Ничто отсылает нас в своем ничтожении к сущему в его открытости» (Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 // *Вопр. философии*. 1993. № 10. С. 141).

Что дает человеку опыт Ничто? В ужасе перед Ничто происходит раскрытие сущего как такового, что оно есть именно

сущее, а не Ничто. Ничто ставит бытие человека перед сущим. Благодаря изначальной явленности Ничто только человек способен подойти к сущему и вникнуть в него. Но присутствие человека по сути своей означает отношение к сущему, а значит, изначально предполагает выдвинутость в Ничто, происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто. Если бы человеческое присутствие не было всегда заранее уже выдвинуто в Ничто, оно не могло бы встать в отношение к сущему и самому себе. Такое выступание за пределы сущего Хайдеггер называет трансценденцией, а вступление в отношение к сущему — экзистенцией.

Через трансценденцию мы снова подходим к отношению бытия и Ничто. Ничто — не что-либо сущее, не существующее ни само по себе, ни как дополнение к сущему. Ничто — это условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия, оно исходно принадлежит к самой основе сущего. «В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто» (*Хайдеггер М. Что такое метафизика? С. 23*). Таким образом, Ничто становится фундаментальным условием особого места человека в онтологии.

Если Ничто является условием раскрытия сущего, то человек должен постоянно находиться в состоянии ужаса, иначе он не сможет «экзистировать». Но состояние ужаса — довольно редкое явление. Поэтому Хайдеггер приходит к выводу, что человек заслонен от Ничто своей погруженностью в сущее. В своей деятельности он все больше обращается к сущему и все меньше дает ему ускользнуть. Тем самым человек отворачивается от Ничто. Но с другой стороны, это отворачивание отвечает собственному смыслу Ничто. Ведь в своем ничтожении оно отсылает человека к сущему. Поэтому следует говорить о беспрестанном ничтожении Ничто.

Явным доказательством деятельности Ничто служит отрицание. Оно коренится в Нет, а Нет, в свою очередь, — в ничтожении Ничто. Поэтому Нет возможно только тогда, когда Ничто выходит из своей потаенности. Отрицание можно назвать видом «ничтожащего поведения», то есть оно заранее уже опирается на ничтожение Ничто. Отрицание не единственное свидетельство открытости Ничто и не единственный вид ничтожащего поведения: «Бездошней, чем простая уместность обдуманного отрицания, — жесткость действия наперекор и режущая острота презрения. Ответственней — мука

несостоятельности и беспощадность запрета. Тягостней — горечь лишения» (Там же. С. 24).

Ничто, как уже говорилось, раскрывается ужасом. Так как оно присутствует постоянно в человеческом бытии скрытым образом, то и ужас подавлен. Он всегда с человеком, только, как говорит Хайдеггер, он «спит». Исходный ужас может проснуться в любую минуту. Для этого ему не надо никаких особых поводов. Он постоянно готов ворваться к человеку.

То, что ужас подавлен, а Ничто скрыто, имеет для человека определенные последствия. Человек сам становится заместителем Ничто. Это связано прежде всего с его «конечностью». «Мы настолько конечны, что именно никак не можем собственным решением и собственной волей поставить себя перед лицом Ничто. В такие бездны нашего бытия въедается эта ограниченность концом, что в подлинной и безусловной конечности нашей свободе отказано» (Там же). Исходная открытость Ничто у Хайдеггера является основанием человеческой свободы.

Об особом онтологическом статусе человека говорит и Ж.-П. Сартр. Он характеризует бытие как абсолютную тождественность с собой. Оно позитивно, свободно от всякого отрицания и всего иного. Оно есть бытие-в-себе. Как таковое, оно лишено связи со всем, что вне него. Это также означает, что бытие не может быть произведено из другого сущего, что оно лишено оснований. «Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые предварительное рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 40).

Сознание человека как бытие-для-себя противоположно бытию-в-себе. «Сознание существует лишь как отрицание бытия, от которого оно никогда не сможет освободиться. Феноменологически сознание своего вида не имеет (в отличие от бытия), и потому оно — “ничто” ... онтологически же никакого паритета между сознанием и бытием нет, сознание укореняется в бытии и без него существовать не может, а бытие было, есть и будет само по себе» (*Киссель М. А.* Дороги свободы Ж.-П. Сартра // *Вопр. философии.* 1994. № 11. С. 177).

Бытие есть только то, что оно есть. Бытие замкнуто на себе, поэтому оно трансцендентно сознанию. «В сознании нет

ничего субстанционального — это чистая “видимость” в том смысле, что она существует лишь в той мере, в какой являет себя. Но именно потому, что оно — чистая видимость, полная пустота (поскольку весь мир вне его), по причине тождества в нем видимости и существования его и можно рассматривать как абсолюте» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 30). По мнению Т. Тузовой, «онтология Сартра задается вопросами: каков глубинный смысл этих двух типов бытия? на каких основаниях принадлежат они — один и другой — к бытию вообще? каков смысл бытия, поскольку оно содержит в себе эти два радикально противоположных региона?» (*Тузова Т. М.* Метод исследования ситуации в философии Ж.-П. Сартра: возможности феноменологической онтологии // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988. С. 172). По моему мнению, сюда следует добавить еще один вопрос: что значит для человека его положение бытия-для-себя?

Целостность сознания и бытия Сартр называет бытие-в-мире. В этой целостности его интересуют человек, мир и отношение, которое их объединяет. Понять их можно только через определенные образы действия человека, главным из которых Сартр называет вопрошание.

Вопрошание — это отличительная установка человека в мире. «Во всяком вопросе мы удерживаем себя перед лицом бытия, которое вопрошаем» (*Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 43). Вопрос полагает «бытие, которое спрашивают», и «бытие, которое спрашивает». Поскольку сознание интенционально, то и вопрос всегда «о чем-то». К тому же сознание в вопросе направлено вне себя, поэтому «о чем-то» означает о трансценденции вопрошаемого бытия.

Вопрос к бытию есть образ действия, а не только суждение, спрашивать человек может взглядом, жестом. В вопросе человек занимает определенную позицию по отношению к бытию — необязательно, что эта позиция будет выражена в суждении. «Ничто существует независимо от суждения, и в этом смысле оно имеет онтологическое значение. Отрицательное же суждение лишь выражает факт существования ничто как своеобразного отрицательного вида бытия, как “существующего-несуществующего”».

Вопрос есть также особый вид ожидания — ожидания ответа от вопрошаемого бытия. Ответом на вопрос может быть

“да” или “нет”. Для Сартра это не разные формы высказывания в языке, а “одинаково объективные возможности”. Отрицательный и положительный ответ в равной степени возможны. Таким образом, сам вопрос допускает возможность ответа “никто”, “нигде”, “никогда” и т. п., то есть через вопрос мы ставим себя перед лицом трансцендентного — относящегося к бытию-в-себе — факта небытия. По отношению к вопросу спрашивающий не знает; вопрос связывает небытие знания в человеке и возможность небытия в трансцендентном бытии; вопрос предполагает истину, которая вводит небытие ограничения по принципу “так, а не иначе”. Это тройное небытие обуславливает любой вопрос и вопрошание как установку человека. Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии» (Там же. С. 44).

По мнению Кузнецова, «для Сартра *le neant* — это такое небытие, которое все же существует, притом на равных правах с бытием в собственном смысле этого слова... *le neant* означает не просто небытие в виде отсутствия всякого бытия, но отрицательное бытие. Сартр примыкает к давней традиции трактовки небытия как онтологической реальности. Эта традиция в античной философии была представлена Демокритом и Платоном, а в философии нового времени — Гегелем. Как правило, она отражала стремление к диалектическому пониманию бытия» (Кузнецов В. Н. Ж.-П. Сартр и экзистенциализм. М., 1969. С. 83).

Для Сартра, как и для Хайдеггера, очень важно, что человек способен говорить «нет». Сартр подчеркивает, что отрицательное суждение основывается на небытии, а не наоборот. В этом он солидарен с Хайдеггером. «Нет» не может быть категорией, существующей в уме и приложимой к любому суждению. Иначе непонятен механизм, по которому мы выбираем отрицание для какого-то суждения. «Сознание может произвести отрицание только в форме сознания отрицания» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 49). Но человек не просто фиксирует небытие в отрицательных суждениях. Он изначально в своем сознании полагает возможность небытия.

Это можно рассмотреть на примере разрушения здания. С точки зрения бытия-в-себе при разрушении здания ничего не меняется — это просто перераспределение масс существующих вещей. Но человек так относится к миру, что может выделять это здание как некое бытие, оставляя все остальное

в качестве фона. Сознание полагает хрупкость этого здания как возможность его разрушения, как возможность некоего небытия. Тем самым человек формирует этот мир.

Направление внимание на один предмет, при котором все остальное становится фоном, то есть недифференцированным целым на заднем плане, Сартр называет ничтожением. Двойное ничтожение постигается, когда человек ищет некий предмет, например карандаш на столе, и не находит его. Разумеется, что в данном случае карандаша действительно нет на столе, но «отсутствие на столе» возможно только в сознании. Для бытия-в-себе не существует мест — только человек в качестве бытия-для-себя может стоять перед лицом некоего бытия, ничтожить и обнаруживать небытие.

Для Сартра Ничто всегда следует за бытием, не только логически, но и в своих конкретных проявлениях. Бытие-в-себе не нуждается в нем. Ничто нет. Существование Ничто заимствовано у бытия. Равносильно тому, как невозможно представить сознание без того, что сознается, но то, что сознается, не есть само сознание.

Сознание заимствует свое бытие через свой предмет. Бытие не содержит в себе Ничто ни в каком виде, но Ничто возможно только на фоне бытия. «Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь» (Там же. С. 59).

Ничто нельзя понять вне бытия. Здесь Сартр спорит с Гегелем и Хайдеггером. У первого из них, по мнению Сартра, ничто является абстрактным понятием, противоположенным бытию через отрицание. У второго — бесконечной средой, обложившей бытие со всех сторон и одновременно изгоняемой из бытия.

Как мы уже говорили, в онтологии Сартра есть два вида бытия: в-себе и для-себя. В-себе есть то, что оно есть, — таково его наиболее полное и краткое определение. Для-себя, наоборот, «есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является» (Там же. С. 617). Главное проявление для-себя есть вопрошание. В добавление ко всему уже сказанному о вопрошании следует отметить, что в вопросе человек не только ничтожит вопрошаемое бытие, помещая его в нейтральное положение между «да» и «нет», но и ничтожится сам, отрываясь от бытия. Если бы вопрошающий не имел возможности

оторваться от причинных рядов, которые составляют бытие, то есть возможности небытия, то вопрос был бы немыслимым. Таким образом, человек и является тем бытием, через которое осуществляется возникновение Ничто в мире: Что же в его бытии позволяет ему сделать это?

Только человек способен выступать за пределы детерминизма бытия и изолировать свою реальность от него через ничто. Эта способность и есть, по мнению Сартра, свобода. Свобода не является свойством, которое принадлежит сущности человека, — она предшествует сущности и делает ее возможной. «Сартр отождествляет свободу с превзойдением ситуации. На этом основании он считает человеческое бытие в целом воплощенной свободой... Лишь потому, что человек свободен, он может быть источником отрицательности, может порождать ничто и сам является в известном смысле ничто» (*Кузнецов В. Н. Ж.-П. Сартр и экзистенциализм. С. 89*).

В своей свободе человек может отказаться от самого себя, то есть от своего прошлого, и от мотивов, определяющих его действия. «Эта свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того ничто, которое проникает между мотивами и действиями. Не потому, что я свободен, мое действие избегает детерминации мотивами, но, напротив, структура мотивов как недействительных есть условие моей свободы <...> никогда нет мотива в сознании: он есть только для сознания. И от того факта, что мотив может возникнуть только как явление, он конституируется сам как недействительный» (*Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 70–71*).

Осознание свободы есть тревога. Сартр требует отличать глубинную, изначальную, экзистенциальную тревогу — как выражение и осознание свободы — от ее эмпирических проявлений. Одним из них является страх. Страх представляет собой определенную эмоциональную позицию по отношению к бытию-в-себе («страх» у Сартра очень близок к тому, что Хайдеггер понимает под «боязнью»). Тревога радикально отличается от страха тем, что она есть позиция по отношению к себе, это рефлексивное восприятие себя. «Страх есть страх существ перед миром, а тревога есть тревога перед собой» (Там же. С. 66).

В осознании своей свободы человек проецирует перед собой определенное число возможных действий в данной ситу-

ации. Эти действия являются его возможностями. Они не определяются внешними причинами. Тревога охватывает человека, стоящего на краю пропасти, не потому, что он может сорваться вниз по какой-либо внешней причине, а потому, что он знает, что может сам броситься в эту пропасть.

В целом концепция Ничто у Сартра выглядит следующим образом. Ничто как суть человеческой реальности Сартр описывает прежде всего как выпадение последней из-под власти универсального и всепронизывающего детерминизма, как избегание каузального порядка мира. Поставить вопрос о мире, говорит Сартр, это уже значит отойти от мира, выйти за его пределы, встать вне него.

Эта способность человеческой реальности порождать в мире самым своим присутствием Ничто, которое в то же время «изолирует» человеческую реальность от всего остального мира и делает ее «недостижимой» для него, и есть, по Сартру, свобода. «Свобода, таким образом, — это способ существования человеческой реальности, и притом единственно ей соответствующий» (*Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979. С. 188*).

Таким образом, категория Ничто играет очень важную роль в системе антропологии. Оказываясь причастным к Ничто, человек занимает центральное место в онтологии. Эта категория является философским основанием таких понятий, как свобода и творчество, которые во все времена составляли «божественную природу человека».

О профессоре Малышеве и его «антропологических парадоксах»

Предлагаемые ниже «Нравственные изречения и антропологические парадоксы» принадлежат бывшему доценту кафедры истории философии Уральского университета, а ныне волею судеб профессору-исследователю Автономного университета штата Мехико (Мексика) Михаилу Алексеевичу Малышеву, более десяти лет преподающему в этом университете историю философии.

Он хорошо известен в испаноязычном мире и на родине своими работами по философской антропологии в ее историко-философских «вариантах» и по истории отечественной философии, часть из них была опубликована в различных издательствах и в популярных и академических журналах Мексики. Итогом его научной деятельности стала монография «Человек и мир его переживаний» (Екатеринбург, 2000; см. мою рецензию в научно-практическом альманахе: Дискурс ПИ. Екатеринбург, 2001. С. 65 — 68), а также вышедшая в Мексике книга очерков по истории русской философии, которую мы написали в соавторстве.

Публикуемые «антропологические парадоксы» являются плодом многолетних размышлений ученого о человеке, о его экзистенциалах и антроподицее.

Б. В. Емельянов

М. А. Малышев

НРАВСТВЕННЫЕ ИЗРЕЧЕНИЯ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАДОКСЫ

Формула Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» выражает бытие мысли, отдающей отчет о себе самой. Несомненно, что в своем мышлении я могу быть уверенным в очевидности моего существования, но то, что я собой в действительности представляю, я могу постичь лишь путем сравнения себя с другими. Мое отличие от других и конституирует смысл моего бытия.

ЯК

Благожелательность к ближнему выражается не только в нашей готовности облегчить бремя его страданий, но и в стремлении стимулировать его собственные усилия, направленные на преодоление им своей тяжелой участи. Воистину, Бог помогает только тому, кто сам себе помогает.

ЯК

«Я знаю, что ты знаешь, что я знаю» о низком поступке, который ты совершил. Это мое знание есть невольное вторжение в сферу твоего стыда, который ты хотел бы ото всех скрыть. Но и я, знающий твою тайну, невольно испытываю чувство смущения от прикосновения к твоему стыду.

ЯК

Кто ворует, может сознаться не только в том, что он украл, но и в том что он — вор. Это случается, хотя и редко. Чаще всего укравший готов допустить, что он украл, но не признается в том, что он — вор. Это означает, что оценка субъектом своих действий и оценка им своей личности далеко не всегда совпадают, а стало быть, вина и стыд суть разные переживания.

ЯК

Признание реального состояния дел еще не означает, что данное состояние таково, каким оно и должно быть.

ЯК

Надежда и страх идут на расстоянии друг от друга тогда, когда ожидают большого преимущества в случае выигрыша и

бояться небольшой неприятности в случае проигрыша. А иногда они идут в обнимку. Это случается тогда, когда боятся худшего — возможности умереть и надеются на лучшее — на возможность выздороветь.

ЯК

Разочарование — это лучшее чувство из возможных худших состояний души.

ЯК

Кто хранит молчание по поводу мотива, идущего вразрез с нравственными нормами, тот невольно признает всеобщий характер последних.

ЯК

Ад — это не место в пространстве, а состояние души, при котором грешник ясно сознает несправедливость своих деяний, сознает, но не может, однако, при этом ни перестать грешить, ни раскаяться.

ЯК

На дне всякой лелеемой мечты скрывается надежда на чудо.

ЯК

Кто навязывает свою волю более слабому, тот тем самым допускает «право» более сильного попирать его собственную волю; человек безответственный как бы заранее «выдает санкцию» недоверия на свои пустые обещания, а человек бестактный не может рассчитывать на сочувствие в ответ на свою грубость. Поведение этих и подобных им людей подчиняется императиву эгоизма, который гласит: «Поступай по отношению к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе».

ЯК

Кто обладает пороком, от которого он не в состоянии избавиться, тот иногда объявляет его неотъемлемым свойством собственной личности и требует от других если не сочувствия, то, по крайней мере, списхождения.

ЯК

Прощение — это акт великодушия, который своей теплотой согревает холодность неподкупной справедливости.

Если бы в своих планах и проектах мы ясно могли бы предвидеть будущие результаты своей деятельности, то, вероятно, по силе своей провидительности сравнялись бы с провидением самого Бога. Но даже Господь, проектируя первого человека, допустил грубый просчет, ибо не смог предвидеть всех печальных последствий его будущего грехопадения.

ЯК

Необразованный человек предпочтительнее полуобразованного; амбиции первого, как правило, ограничены, тогда как второй, достигая власти, делает все от него зависящее для того, чтобы отравить жизнь образованному. Полуобразованный испытывает инстинктивную неприязнь к образованному, ибо, как и всякий завистник, в глубине души он догадывается о пехватке в себе подлинного профессионализма. Склонность к интриге — это, как правило, продукт зависти полуобразованного к более компетентным своим коллегам.

ЯК

Авторитет довода всегда предпочтительнее довода авторитета.

ЯК

Что такое самоубийство, как не смерть, претендующая превзойти самою себя.

ЯК

Вся наша жизнь складывается из двух типов забот: первые мы изобретаем сами, а вторые сваливаются на нас вопреки нашей воли. Несмотря на все наши усилия, направленные на избавление от нежелательных забот, первые порождают вторые, так что общее соотношение в целом остается неизменным.

ЯК

Было бы неплохо, если бы человечество начало применять к себе некоторые из тех рекомендаций, которые оно выработало по отношению к животным, находящимся на грани вымирания.

ЯК

Старинная книга, как и могила, — это место поминовения человека, ушедшего от нас.

Ясность — это не только вежливость мыслящего человека, но и вакцина против глубокомысленной темноты лиц, только по недоразумению именующих себя мыслителями.

ЯК

Страдание, причиненное другому, — отнюдь не основание для того, чтобы пострадавший мог, в свою очередь, причинять его третьим лицам.

ЯК

Несомненно, что в этом мире имеется немало людей, способных переживать тонкие чувства, но только немногие из них обладают способностью их тонко выражать.

ЯК

Кто сеет зло, тому не нужно ни мстить, ни прощать, того следует изобличать и наказывать.

ЯК

Когда общество официально признает в человеке его высокие заслуги, то что-то изнутри должно говорить его сознанию: «За работу, не расслабляйся, оставайся на высоте достигнутого!» Вероятно, поэтому в переживании признания, наряду с радостью торжества, иногда присутствует и некоторая доля смущения, ибо заслуженный человек боится опуститься ниже того, чего от него ожидают другие, заранее предвосхищает стыд, который и побуждает его не отступать, а прилагать максимум усилий, чтобы удержаться на высоте однажды завоеванного.

ЯК

Против выдающихся заслуг знаменитых людей нет другого средства спасения, как признания их таковыми.

ЯК

Всякая работа мысли есть растрата интеллектуальной энергии; но одновременно всякое ментальное усилие — это сбережение энергии действия, неуправляемого мыслью.

ЯК

Иногда нам говорят, что вера — это неотъемлемый атрибут бытия человека, ибо каждый из нас должен верить во что-то или в кого-то, а потому уж лучше верить во всемогущего творца

мира, чем в эфемерные вещи, им сотворенные. Но вера, в отличие от убеждения, питается так называемыми «вечными истинами», ибо для носителя веры в мире не существует ни одного наблюдаемого события или явления, которое могло бы их опровергнуть. Когда мы говорим: «я верю в моего друга» или «я верю в профессионализм лечащего меня врача», — то понимаем под верой уверенность в том, что нечто или некто есть то, чем или кем он является до тех пор, пока нам не докажут противоположное тому, во что мы сейчас верим.

ЯК

Известно, что наше «я» поворачивается разными гранями в наших отношениях с разными лицами: одни наши свойства раскрываются в отношениях с одними людьми, другие — с другими, а третьи — с третьими, что объясняется разным значением для нас этих лиц. В нормальных условиях мы быстро распознаем эти значения и не испытываем больших затруднений, чтобы вести разговор о политике с одними людьми, беседовать об искусстве с другими или обмениваться шутками с третьими.

ЯК

Забота о будущем — фундаментальное свойство человеческого бытия. Однако не все историки, чей объект исследования, по определению, составляет прошлое, отдают отчет себе в том, что жизнь исторических агентов также была устремлена в будущее. Для каждого человека его прошлое имеет для настоящего такое же значение, какое настоящее имеет для будущего. Для ушедших от нас людей их прошлое в свое время было настоящим, исходя из которого они думали и мечтали о будущем. Стало быть, их неосуществившиеся планы, проекты и мечты были для них не менее значимыми, чем те их действия, которые вошли в «тело» истории.

ЯК

Если вор, потерявший контакт со своими сообщниками, не может рассчитывать на то, что первый встречный также может оказаться вором, то порядочный человек имеет гораздо больше шансов на встречу с другим порядочным человеком. Тем не менее единственная встреча порядочного человека с вором заставляет его невольно подозревать всех людей, большинство из которых, безусловно, являются честными.

Всякое живое восприятие содержит в себе произвольное истолкование воспринятого и спонтанный приговор ему. Если я вижу, что этот стол круглый, то весьма трудно заставить меня изменить мое суждение и признать его, скажем, квадратным, разве что под давлением какой-либо внешней угрозы или по соображениям своей будущей выгоды. Нечто аналогичное происходит и с моральными оценками: сцены немотивированного насилия или беспричинного унижения порождают в нас чувство протеста, которое столь же для нас непреложно, как и зубная боль или отвращение к нечистотам. В «эргометрии очевидностей» достоверность живого восприятия и оценки, содержащейся в нем, не уступает достоверностям истин, открываемых нам разумом.

ЯК .

Иногда нам кажется, что мы говорим с нашим ближним на одном и том же языке, но то, что мы имеем в виду, когда произносим какую-либо фразу, и то, что он под ней подразумевает, когда ее слышит, — вещи весьма разные.

ЯК

В отличие от животного человек не есть простой экземпляр своего вида. Если сущность животного предшествует его существованию, оставаясь неизменной на протяжении многих миллионов лет, то человек всегда озабочен тем, каким он будет завтра. Именно поэтому его существование предшествует его сущности.

ЯК

Каким бы волевым и настойчивым человек ни был, его «я хочу» никогда не совпадет с его «я могу». Только Бог может сделать то, что он захочет.

ЯК

Что такое ошибка, как незаконорожденная сестра истины?

ЯК

Уже простой разговор обязывает меня принять определенные обязательства по отношению к истине, которая стремится выйти за пределы моего «я». Если я говорю, что сегодня у меня болит голова, и утверждаю, что моя головная боль — это только «моя истина», то зачем же я тогда пытаюсь навязать ее своим собеседникам? Если истина только моя, то чего ради я стремлюсь сообщить ее другим?

Кто обладает властью, тот располагает и «привилегией» заставлять других ждать себя.

ЯК

Человеку необходимо затрачивать немало усилий на то, чтобы всегда оставаться верным самому себе.

ЯК

Не исключено, что человек по-настоящему стал человеком только тогда, когда изобрел похоронный ритуал для погребения своих сородичей и выработал веру в загробное существование души.

ЯК

Страх смерти толкнул наших предков на мысль о возможности бессмертия, а идея вечной жизни заставила их копать могилы.

ЯК

Никто не сможет научить своего ближнего «искусству умирания», равно как никто не способен принять на себя смерть другого. Хотя всякий может умереть за другого, никакое самопожертвование, однако, не способно освободить другого от его собственной смерти.

ЯК

Расстояние между мертвым и живым столь же бесконечно, сколь и бесконечна дистанция, отделяющая бытие от ничто.

ЯК

Мы склонны впадать в беспросветное отчаяние тогда, когда не можем утешить себя мыслью о том, что в мире существуют еще более несчастные существа, чем мы.

ЯК

Мы не только нуждаемся в других, но и нуждаемся в том, кто нуждается в нас, и эта наша потребность помогать другому образует основу признания нами собственной значимости.

ЯК

Только человек не довольствуется тем, что он собой представляет, и желает стать другим. Только ему одному присуща озабо-

ченность по поводу своих нереализованных возможностей; только он один спрашивает себя, кем бы он хотел стать, и страдает от того, что ему не всегда удастся сделать то, что он мог бы осуществить.

ЯК

Если бы все люди проявляли такое же почтение к живым, какое они склонны проявлять по отношению к мертвым, то на Земле давно бы уже наступил рай.

ЯК

Что-то должно подгнуть в том обществе, в котором должник спокойно спит по ночам, а его кредитор мучается от бессонницы.

ЯК

Когда я вижу улыбку на лице своего друга, то я переживаю ее как выражение доброжелательности и только потом я могу разглядеть за ней движение лицевых мускул. Напротив, восприятие моего друга как вещи требует от меня преодоления моего непосредственного отношения к нему. Только путем отчуждения своей первоначальной установки я могу заметить на его улыбающемся лице вместо улыбки сокращение мускул. Хотя лицо моего друга выступает посредником моего контакта с ним, тем не менее первое, что я воспринимаю в нем, — это его сияющую улыбку и только потом, не без определенного усилия, я способен разглядеть за этой улыбкой движение мускул его лица.

ЯК

Нельзя полностью исключать возможности того, что человечество, как незавершенный вид, так и не придет к своему полному завершению и погибнет раньше, чем сумеет обрести его.

ЯК

Человек раскрывается не столько в своих достижениях, сколько в своих неудачах, а еще больше в тех оправданиях, которые он склонен давать последним.

ЯК

Почему рай считается местом блаженства? Может быть, потому, что верующий в него хотел бы перенести в «другой мир» все те прекрасные мечты, о которых он когда-то грезил и криви-

цы которых ему удалось обнаружить во время своего пребывания в этом мире.

Тоталитарный режим не только превращает своих подданных в рабов, но и, что гораздо хуже, заставляет их признавать себя свободными гражданами.

ЯК

Теоретически всегда существует, по крайней мере, две возможности для жизненного выбора: научиться не желать того, что ты никогда не сможешь осуществить, и научиться достигать того, что ты можешь обрести, если того захочешь. Беда состоит лишь в том, что и тот и другой выбор весьма нелегко реализовать практически.

ЯК

Кто надзирает за общественным порядком, того мы называем милиционером, кто подстригает нам волосы — парикмахером, а кто нас снабжает товарами — продавцом. В свою очередь для милиционера, парикмахера и продавца все люди, с которыми они вступают в служебные контакты, суть граждане, клиенты или покупатели. Моя встреча с ними и их встреча со мной — это взаимоотношение лиц, исполняющих общественные функции. Другой особенно не затрагивает меня, как и я не затрагиваю его за рамками наших общих ролевых обязанностей. «Он» мне безразличен как «ты», и наоборот. Что произойдет, если каждый «он» превратится для меня в «ты»? Невозможно и представить себе всех последствий подобного «товарищества». Каждое «его» несчастье и каждая «его» смерть будут восприниматься мной как «твое» несчастье и как «твоя» смерть, иначе говоря, в качестве моей личной утраты. Каким безграничным запасом сочувствия и сострадания к чужим несчастиям мы должны бы обладать, если бы каждый носитель общественной функции, каждый «он», превратился бы для нас в «ты»?

ЯК

Нередко люди, не получившие должного образования, сетуют на то, что их родители в свое время не показывали их подобающим образом. Они раскаиваются в своем легкомыслии или в своей лени и, на манер мазохистов, желают применения к себе физического принуждения, к счастью... только в ретроспективе.

Курильщик достаточно хорошо сознает риск, связанный с курением, и тем не менее продолжает курить. Почему? Может быть, потому, что он склонен отодвигать ущерб, причиняемый ему курением, в неопределенное будущее, которое кажется ему соизмеримым с самой вечностью.



Многие утверждают, что ненависть — это низкое чувство, не совместимое с достоинством человека. Но спонтанная ненависть оскорбленного и униженного к своему обидчику — это последний редут его нравственности. Если по каким-либо причинам эта ненависть атрофируется, то человек рискует утратить последние остатки собственного достоинства и превратиться в жалкого червя.



Кто плачет, тот отчаивается, а кто отчаивается, тот мечтает обрести надежду. Если же по каким-либо причинам он ее обрести не может, то постарается оправдать свое отчаяние или приглушить его боль, чтобы как-то с ним сжиться.



Что лучше: получить посмертное признание, прожив всю жизнь в безывестности, или сполна изведать прижизненную славу, а затем уйти в «лучший мир» всеми позабытым?



Почти все действия, автоматически выполняемые нами, в какой-то момент нашей жизни требовали от нас серьезного внимания и затраты немалых усилий, чтобы овладеть ими. Ходить, говорить, читать, считать, завязывать шнурки на ботинках, пользоваться вилкой и ножом, кататься на велосипеде и даже говорить «спасибо» — все эти и другие рутинные акты, которые мы выполняем теперь почти машинально, в действительности, стоили нам большого количества пота и потребовали немало терпения от наших первых наставников.



Человек доволен тем, что другие признают его заслуги или отдают должную дань его страданиям. Но он почти никогда не испытывает большого удовлетворения от того, что является про-

сто человеком. Он, разумеется, может утверждать вслед за персонажем пьесы Горького «На дне», что «человек — это звучит гордо», но в действительности он находит немного утешения в своей принадлежности к роду человеческому. Если бы на Земле существовали поселения неандертальцев или колонии разумных пришельцев из далекого космоса, то тогда, в своем отличии от них, человек мог бы найти основания для собственной антропологической гордости.

СОДЕРЖАНИЕ

ЧЕЛОВЕК — ВЕЧНАЯ ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ:	
ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА	3
АТМАНСКИХ А. С.	
От теодицеи к антроподицеи (П. А. Флоренский)	5
ЕМЕЛЬЯНОВ В. В.	
Антроподицеи Н. А. Бердяева	27
ЭВИРЕВИЧ В. Т., СИНАГОВА Н. Г.	
Эскиз антропологии Персия	46
ИОНАЙТИС О. В.	
Максим Исповедник: опыт христианской антроподицеи	57
МЕЛЬНИК Н. В.	
Антропологические взгляды Ж.-Ж. Руссо в аспекте прошлого, настоящего и будущего	73
НАУМОВ Н. Д.	
Педагогическая антроподицеи В. В. Зеньковского	89
НАУМОВА Т. В.	
Ренессанс человека	103
НЕСТЕРОВА В. Н.	
Экзистенциальная биография и жизненная филосо- фия Мигеля де Унамуно	109
ОСТАНИНА С. В.	
Духовно-космические основания человеческого бытия .	126
ПЕТРУНИНА Т. А.	
«Философия сердца» П. Д. Юркевича как форма антроподицеи	140
САРАНЧИНА Т. А.	
Человек и мир в философии С. Л. Рубинштейна	153
ТЮХТИН Д. Г.	
Проблема «Ничто» в системе антроподицеи: европейские и русские сюжеты	160
О ПРОФЕССОРЕ МАЛЫШЕВЕ	
И ЕГО «АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПАРАДОКСАХ»	172
МАЛЫШЕВ М. А.	
Нравственные изречения и антропологические парадоксы	173

Научное издание

АНТРОПОДИЦЕЯ
Сборник научных статей

Ответственный за выпуск *Ф. А. Еремеев*
Редактор *Н. В. Чапаева*
Верстка *Л. А. Хухаревой*
Обложка *А. П. Никифоров*

ИД № 05974 от 03.10.2001

Подписано в печать 18.03.2003. Формат 84 x 108/32.
Уч.-изд. л. 10,8. Бумага офсетная. Гарнитура Peterburg.
Печать офсетная. Тираж 300 экз.
Заказ № 529.

Издательство Уральского университета
620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Отпечатано в ИПЦ «Издательство УрГУ»
620083 Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.